SANTO TOMAS DE AQUINO

COMPENDIO DE TEOLOGIA

COMPENDIO DE TEOLOGIA

SANTO TOMAS DE AQUINO

COMPENDIO DE TEOLOGIA

Estudio preliminar, traducción y notas por

JOSE IGNACIO SARANYANA

Y

JAIME RESTREPO ESCOBAR

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

© 1980 de la presente edición, *by* EDICIONES RIALP, S. A. Preciados, 34. MADRID-13.

ISBN 84-321-2026-X

Depósito legal: M. 13626-1980

Impreso en España - Printed in Spain

Selecciones Gráficas - Carretera de Irún, km. 11,500 - Madrid (1980)

SUMARIO

Págs.

PRESENTACIÓN 9

TABLAS DE ABREVIATURAS 11

ESTUDIO PRELIMINAR 15

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA 27

NOTA PREVIA A LA TRADUCCIÓN CASTELLANA 31

COMPENDIO DE TEOLOGIA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

Presentación 39

Libro primero: Sobre la Fe 43

Primera parte: Sobre Dios Uno y Trino 45

Primer tratado: Sobre la unidad de la esencia divina. 45

Segundo tratado: Sobre la Trinidad de Personas 72

Tercer tratado: Sobre las obras de Dios 99

Sección primera: La obra de la creación (el alma, el entendimiento y la creación en general) 99

Págs.

Sección segunda: El gobierno del mundo (fin último, el mal, la Providencia, los ángeles, el pecado y la escatología del hombre y del mundo) 140

Segunda parte: Sobre la Humanidad de Cristo 229

Tratado preliminar: El pecado original 230

Primer tratado: La Encarnación de Cristo 243

Segundo tratado: La Concepción y la Natividad de Cristo (Mariología) 282

Tercer tratado: La Pasión, Muerte y Sepultura de Cristo. 302

Cuarto tratado: La Resurrección y Gloria de Cristo. 315

Libro segundo: Acerca de la esperanza (inacabado) 339

Indice de citas de la Sagrada Escritura 371

Localización de las notas técnicas (*) 375

Indice de biografías y notas históricas 377

Indice onomástico 379

Indice de Concilios 383

Indice general 385

PRESENTACION

Por enero de 1973 concebí la idea de editar en castellano algunas obras de Santo Tomás de Aquino, el Doctor Común de la Iglesia Católica, pues, en vísperas del VII centenario de su fallecimiento, me sentía movido a dar a conocer una parte del corpus *tomista a los lectores de habla castellana que no tienen acceso a la lengua latina. Año y medio más tarde había ya ultimado el primer producto de aquel proyecto: la traducción y anotación de cinco opúsculos catequéticos del Doctor Angélico, que Ediciones Rialp incluyó en su catálogo*[1]. *Pocos meses después daba a la imprenta el segundo resultado de esa línea de trabajo: la traslación del ensayo titulado* De aeternitate mundi contra murmurantes, *que vio la luz en las páginas de «Anuario Filosófico» (1976), revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra.*

Con todo, mi atención preferente se había centrado, desde el primer momento, en el Compendium Theologiae. *Esta magnífica*

---

[1] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de Catequesis,* Ed. Rialp (Madrid 1975), 350 pp. Contiene cinco opúsculos: Los *Comentarios* al Símbolo de la Fe, al Paternoster, Avemaría, Decálogo y la obrita *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis.* Ha aparecido ya la 2.ª ed., revisada y ampliada (Madrid 1978), 360 pp.

y extensa summa *—poco conocida y menos estudiada— constituye uno de los momentos estelares de la razón tomasiana. Es libro arduo y arriesgado en las soluciones doctrinales; de altos vuelos especulativos; polémico en muchos pasajes; desgarrado en su estilo, menos cuidado que en otras obras mayores, y, quizá, nunca corregido. Tiene el atractivo de lo espontáneo. Y revela, a mi entender, el último y definitivo pensamiento del Angélico en bastantes cuestiones, tales como la sistematización teológica del tratado de Dios Trino, la polémica contra los averroístas sobre la constitución psíquica del hombre, el tema del* interim *o escatología intermedia, la discusión sobre el «nihilismo» cristológico, el problema de la concepción pasiva de la Virgen María y otras, de cuya enumeración hago gracia al lector para no cansarle. Pero admira, sobre todo, la originalidad de sus recursos metodológicos, por ejemplo, la particular manera como introduce el tema del mal en el contexto expositivo de la Providencia divina, o el planteamiento general de la Historia de la salvación y del pecado original, que le sirve de prólogo a su Cristología.*

Al cabo de un lustro he podido culminar la tarea de traducción y anotación del Compendium, *que tanto me ilusionaba, con la colaboración de Jaime Restrepo Escobar. El Dr. Restrepo, colombiano de nacimiento y excelente medievalista, ha trabajado conmigo durante más de dos años en el Seminario de Historia de la Teología, mientras llevaba a cabo su tesis doctoral sobre la cronología, estructura y contenido del* Compendio de Teología *de Santo Tomás. De su tesis ha salido, como fruto natural, la edición que ahora damos a la imprenta. Nuestro agradecimiento al profesor Jesús Sancho Bielsa, que leyó atentamente el estudio preliminar y las notas, y aportó importantes mejoras; y a don José Francisco Sánchez, del Departamento de Lengua de la Facultad de Ciencias de la Información, que revisó la traducción, sugiriendo correcciones de estilo.*

JOSÉ IGNACIO SARANYANA
Profesor de Historia de la Teología
(Universidad de Navarra)

Pamplona, 7 de marzo de 1980.

TABLAS DE ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABREVIATURAS DE LOS LIBROS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Abd	Abdías
Act	Hechos de los Apóstoles
Ag	Ageo
Am	Amós
Apc	Apocalipsis
Bar	Baruc
Cant	Cantar de los Cantares
1 Chr	Libro I de las Crónicas o Paralipómenos
2 Chr	Libro II de las Crónicas o Paralipómenos
Col	Epístola a los Colosenses
1 Cor	1.ª epístola a los Corintios
2 Cor	2.ª epístola a los Corintios
Dan	Daniel
Dt	Deuteronomio
Eccl	Eclesiastés
Eccli	Eclesiástico
Eph	Epístola a los Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Exodo
Ez	Ezequiel
Gal	Epístola a los Gálatas

Gen	Génesis
Hab	Habacuc
Heb	Epístola a los Hebreos
Iac	Epístola de Santiago
Idc	Jueces
Ids	Epístola de San Judas
Idt	Judit
Ier	Jeremías
Iob	Job
Ioel	Joel
Io	Evangelio según San Juan
1 Io	1.ª epístola de San Juan
2 Io	2.ª epístola de San Juan
3 Io	3.ª epístola de San Juan
Ion	Jonás
Ios	Josué
Is	Isaías
Lam	Lamentaciones
Lc	Lucas
Lev	Levítico
1 Mach	Libro I de los Macabeos
2 Mach	Libro II de los Macabeos
Mal	Malaquías
Mc	Evangelio según San Marcos
Mich	Miqueas
Mt	Evangelio según San Mateo
Nah	Nahum
Neh	Nehemías
Num	Números
Os	Oseas
1 Pet	1.ª epístola de San Pedro
2 Pet	2.ª epístola de San Pedro
Philp	Epístola a los Filipenses
Philm	Epístola a Filemón
Prv	Proverbios
Ps	Salmos
1 Reg	Libro I de los Reyes
2 Reg	Libro II de los Reyes
Rom	Epístola a los Romanos
Ruth	Rut
Sap	Libro de la Sabiduría
1 Sam	Libro I de Samuel

2 Sam	Libro II de Samuel
Soph	Sofonías
1 Thes	1.ª epístola a los Tesalonicenses
2 Thes	2.ª epístola a los Tesalonicenses
1 Tim	1.ª epístola a Timoteo
2 Tim	2.ª epístola a Timoteo
Tit	Epístola a Tito
Tob	Tobías
Zach	Zacarías

OTRAS ABREVIATURAS UTILIZADAS

a.	articulus
art.	artículo
a. c.	artículo citado
a. C.	antes de Jesucristo
c.	corpore
can.	canon(es)
cap(s).	capítulo(s)
ca.	circa (aproximadamente)
cfr.	confróntese
col.	columna
com.	comentario
d.	distinctio
DM	H. MARÍN, *Doctrina Pontificia, IV: Documentos marianos* (Madrid 1954)
DS	H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* ed. 36 (Barcinonae etc. 1976)
ed.	edición o editor
Ed.	editorial
ep.	epístola
f.	folio
hom.	homilía
l(s).	línea(s)
lect.	lectio
lib.	libro

loc. c.	lugar citado
n(n).	número(s)
orat.	oratio
o. c.	obra citada
op.	opúsculo
p(p).	página(s)
PG	J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus,* Series Graeca (Paris 1857-1866)
PL	J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus,* Series Latina (Paris 1844-1855)
Prol.	Prólogo
Q.	Edición Quaracchi (1901)
q.	quaestio
qa.	quaestiuncula
r	recto
serm.	sermón
s(s).	y siguiente(s)
s. c.	sed contra
sol.	solución
t.	tomo
tract.	tractatus
trad.	traductor
un.	único
v.	versículo(s)
v	vuelto
vol(s).	volumen(es)

ESTUDIO PRELIMINAR

El *Compendium Theologiae* —que según el *Index Thomisticus* consta de 69.896 vocablos— es una sinopsis teológica redactada por Santo Tomás de Aquino, con el objeto de ofrecer a su compañero y secretario Fray Reginaldo de Piperno un resumen de la doctrina cristiana (cfr. cap. 1, n. 2). Consta de un libro sobre la fe, que comprende doscientos cuarenta y seis capítulos de muy desigual extensión, y de un segundo libro acerca de la esperanza teologal, que el Angélico interrumpió en el décimo capítulo, comentando la segunda petición del Padrenuestro. Según el plan original, debería de haber incluido, además, un tercer libro sobre la virtud teologal de la caridad, que no llegó a redactar [1].

No hay unanimidad en los catálogos en cuanto al título. Los rótulos más acuñados son: *Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum; Brevis compilatio Theolo-*

---

[1] La división y numeración de los capítulos que hemos adoptado, corresponde a la ofrecida por la edición latina de Raymundo Verardo: SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opuscula theologica,* Ed. Marietti (Taurini-Romae 1954), vol. I, pp. 9-138. Cuando el número del capítulo va precedido del número romano II, corresponde al libro segundo (De spe).

giae ad fratrem Raynaldum de Piperno; Brevis compilatio Theologiae, y *De fide et spe ad fratrem Raynaldum* [2].

El texto de este opúsculo se conserva en ochenta y dos manuscritos, de los cuales treinta y ocho contienen sólo el primer libro; tres, sólo el segundo; y trece, sólo fragmentos [3].

1. Cronología

Santo Tomás nació hacia 1224-1225 en Roccaseca [4], y desde los seis años fue oblato benedictino de Montecasino (1231-1239). A los quince años empezó sus estudios en la Universidad de Nápoles hasta que, a la edad de veinte años, en abril de 1244, vistió el hábito dominico, por lo cual, y para disuadirle, su madre viuda lo retuvo en la casa familiar de Roccaseca hasta el verano del año siguiente (1245), en que se fugó a París. Allí permaneció, como novicio, por espacio de tres años. Seguidamente marchó a Colonia, donde fue discípulo de San Alberto Magno (1248-1252), se ordenó sacerdote (1251) y empezó a enseñar bajo la dirección de su maestro. En 1252 fue nombrado bachiller bíblico del Estudio General de Santiago (París) y, más adelante (1254), bachiller sentenciario. Recibió la licencia de maestro después de la primera polémica eclesiológica parisina y regentó una cátedra universitaria durante tres años (1256-1259). En verano de 1259 regresó a Italia, donde permaneció hasta 1268, residiendo en Anagni (1259-1261), Orvieto (1261-1265), Roma (1265-1267) y Viterbo (1267-1268). Desde su vuelta a Italia contó con la colaboración de Fray Reginaldo, amigo y compañero suyo durante los nueve años más fecundos de su vida intelectual, en los que escribió la mayoría de sus obras. Su segunda docencia parisina comenzó en enero de 1269, y se prolongó hasta mayo de 1272. En septiembre de 1272 inauguró su cátedra de Teología en la Universidad de Nápoles, en la que explicó hasta el 6 de diciembre de 1273, fiesta de San Nicolás de Bari. Murió el 7 de marzo de 1274. Casi cin-

---

[2] Cfr. P. Synave, *Le cathalogue officiel des oeuvres de Saint Thomas d'Aquin. Critique, origine, valeur,* en «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age», 3 (1928), 25-103.

[3] Cfr. J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Works,* Ed. Basil Blackwell (Oxford 1974), p. 387.

[4] *Ibidem,* passim, con amplia bibliografía. Se llama de Aquino porque su familia era feudataria del Condado de este nombre.

cuenta años después de su muerte fue canonizado por el Papa Juan XXII (18 de julio de 1323), y San Pío V lo declaró solemnemente Doctor de la Iglesia Universal por su Bula *Mirabilis Deus* (11 de abril de 1567).

Para determinar la fecha de composición del *Compendium,* los diversos autores se han apoyado, casi siempre, en argumentos de crítica interna —procedentes de estudios comparados entre el contenido de este opúsculo y otras obras de Santo Tomás—, y en testimonios literarios encontrados en algunos códices.

Por lo que respecta a los testimonios literarios, existen, en efecto, dos manuscritos en los que se afirma que el *Compendium* fue interrumpido por causa de la muerte prematura del Doctor Angélico [5]. A estos dos testimonios se debería añadir el de Jean de Pouilly [6], del año 1310, que atribuye la composición del *Compendium* a los últimos días de la vida de su autor. Basados en tales datos, muchos medievalistas de nuestra hora, como Synave, Mandonnet, Grabmann y Walz, han sostenido que fue compuesto en los años 1272-1273. Otros, como Chenu [7], han dudado del valor de esos testimonios externos, o han interpretado que se refieren a la fecha de edición, pero no a la de redacción, situando su composición antes de la tercera parte de la *Summa Theologiae,* probablemente hacia 1265-1267.

Más interesantes son, en cambio, los argumentos de crítica interna. Guindon [8] fue, quizá, el primero en publicar un trabajo monográfico sobre la cronología del *Compendium,* en el que comparaba el contenido y estructura de este opúsculo con la *Summa Theologiae* y con la *Summa contra gentiles,* para concluir que aquél era anterior, esto es, del período 1259-1264. Lafont [9] lle-

5 Cfr. G. F. Rossi, *Il codice latino 14546 della biblioteca nazionale di Parigi con gli opuscoli di San Tommaso* (Piacenza 1952), p. 122; A. Pattin, *Bijdrage tot de Kronologie van St. Thomas' werken,* en «Tijdschrift voor Philosophie», 19 (1957), 477-504: manuscrito A 209 de la Biblioteca Communale dell'Archiginnasio de Bolonia.

6 Cfr. R. Guindon, *A propos de la chronologie du «Compendium Theologiae» de saint Thomas d'Aquin,* en «Revue de l'Université d'Ottawa», 26 (1956), 193*-214*.

7 Cfr. M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* 2.ª ed. (Montreal-París 1954), p. 283.

8 Cfr. R. Guindon, *A propos de la chronologie,* a. c.

9 Cfr. G. Lafont, *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino,* trad. N. López Martínez, Ed. Rialp (Madrid 1964), pp. 130 ss.

gaba, años después, a la misma conclusión que Guindon, a la cual también se adhirió Gauthier [10].

Por las mismas fechas que Guindon, Perrier [11] llegaba a los siguientes resultados al relacionar el *Compendium* con las dos *Summae* y con el *Comentarium in Sententiarum:* que el libro *De fide* sería de 1259-1265, mientras que el *De spe* debería fecharse hacia 1272-1273.

Por su parte, Glorieux [12] confrontó el capítulo 246 del *Compendium* con la estructura del *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* y la de la *Expositio super primam Decretalem,* y con el esquema de la Secunda-Secundae de la *Summa Theologiae* (q. 1, a. 8); y luego comparó el comentario *In Ioannis Evangelium,* así como varias Quodlibetales, con el contenido cristológico del *Compendium.* Tras este estudio se inclinó por la primera mitad de 1270 como fecha de su composición. De esta forma se acogía a la hipótesis que Lottin [13] había formulado veinte años antes, después de analizar un pasaje de la cuestión disputada *De malo* (q. 4, a. 8) —sobre la supuesta transmisión de los pecados personales de los primeros padres y de los más próximos a sus descendientes— y relacionarlo con el capítulo 197 del *Compendium.*

Distinta es la posición de Marc [14], quien, después de confrontar la *Summa contra gentiles* con el *Compendium,* concluía que éste habría sido compuesto en Nápoles en 1273, una vez terminada la redacción del libro IV de aquella *Summa.* Siete años más

---

[10] Cfr. A. GAUTHIER, *Introduction historique,* en SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre Gentiles,* lib. 1 (París 1961), p. 50, note 118.

[11] Cfr. J. PERRIER, en «compte-rendu» del citado estudio de Guindon, en «Bulletin Thomiste», 10 (1957-1959), nn. 141, 148.

[12] Cfr. P. GLORIEUX, *La christologie du «Compendium Theologiae»,* en «Sciences Ecclesiastiques», 13 (1961), 7-34.—Vansteenkiste estima que el método de Glorieux no es suficientemente completo y que habría sido necesario un estudio previo más general de la obra: cfr. C. VANSTEENKISTE, *Spigolature tomistiche della prima metà del 1961,* en «Angelicum», 38 (1961), 413-414.

[13] Cfr. O. LOTTIN, *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin,* en «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 12 (1940), 310, nota 83; y del mismo autor en *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* J. Duculot (Gembloux 1948-1960), tomo IV, p. 262, nota 1.

[14] Cfr. P. MARC, *Introductio,* en SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa contra gentiles,* Ed. Marietti (Augustae Taurinorum 1967), passim.

tarde, Biffi [15] se mostraba substancialmente de acuerdo con el estudio de Marc y con la fecha de redacción del *Compendium*.

En nuestra opinión, este opúsculo pertenece ciertamente a la última etapa del Santo Doctor, momento de su máxima madurez intelectual, como hemos podido deducir por la doctrina que contiene. Además, por el tratamiento que ofrece sobre el tema de la unidad del intelecto posible (cap. 85) —desproporcionadamente extenso y prolijo en detalles técnicos [16]—, pensamos que es posterior a su segunda estancia parisina, en la que tuvo lugar su polémica con los averroístas sobre tal cuestión (véase nota 25*) [17], es decir, del final de su vida. Esta hipótesis podría confirmarse también por el hecho de que el Aquinatense no pudo, muy probablemente, revisar la redacción, al sobrevenirle la muerte, pues en muchos lugares se echa de menos la claridad de estilo y el ritmo de composición característicos de toda su producción literaria (salvo su *De perfectione spiritualis vitae*), con lo cual parece que se comprobaría la veracidad de los testimonios externos citados más arriba. Todo apunta a que el *Compendium* fue interrumpido abruptamente, dejando incluso de consignar un ejemplo aclaratorio de su discurso, que acababa de prometer.

---

15 Cfr. I. BIFFI, *I «misteri» di Cristo nel «Compendium Theologiae» di Santo Tommaso,* en «Divinitas», 18 (1974), 287-302.

16 El capítulo 85 del *Compendium* («Sobre la unidad del entendimiento posible») ocupa cuatro columnas, con un total de 208 líneas, en la edición latina de Verardo. Esta extensión es casi cuatro veces mayor que la extensión promediada de los restantes 245 capítulos del primer libro. Sólo el capítulo 216 lo supera en extensión. Por otra parte, este capítulo 85 presenta una estructura distinta de los demás; y en lugar de una exposición llana y expositiva, nos ofrece el esquema clásico del «articulus» escolástico: tres objeciones, una respuesta general a tales objeciones, un nuevo contra-argumento, tres soluciones al contra-argumento y la respuesta a cada una de las primeras tres objeciones. La inserción de una unidad dialéctica antiaverroísta en una obra de síntesis podría ser un indicio de que el *Compendium* no es anterior a 1269.

17 También B. NARDI se ha fijado en la impronta de los temas averroístas en algunos de los capítulos del *Compendium*. Cfr. su «Introduzione» en SANTO TOMMASO D'AQUINO, *Trattato sull'unità dell'inteletto contro gli averroisti,* Sansoni Ed. (Firenze 1938), pp. 64-65.

2. Estructura y contenido del «Compendium Theologiae»

2.1 *Estructura general*

Según el proyecto original, como ya hemos dicho, el *Compendium* debería de haber constado de tres libros: uno sobre la fe, otro sobre la esperanza teologal y el tercero acerca de la virtud de la caridad [18]. Al adoptar el esquema tripartito, Santo Tomás era testigo de una tradición escolástica que se remontaba a Pascasio Radberto (†865) [19]; tradición que concebía el edificio espiritual fundado en los cimientos de la fe, construido con muros levantados por la esperanza y coronado por la caridad como fin. También seguía a San Agustín [20], quien a su vez se había apoyado en las enseñanzas del Apóstol San Pablo, que había sintetizado la vida cristiana en estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad (cfr. 1 Cor 13, 13). Así, inserto en esa antigua corriente doctrinal, y deudor de ella, pudo escribir Santo Tomás: «No puede haber amor puro y recto si no se determina el fin legítimo de la esperanza, ni puede haber esperanza si falta el conocimiento de la verdad» (cap. 1, n. 2).

2.2 *Primer libro: «Sobre la fe»*

El Angélico divide el primer libro en dos partes: la primera trata de Dios Uno y Trino y de sus obras (caps. 3-184), y la segunda (caps. 185-246) está dedicada al estudio de la Humanidad Santísima de Cristo. Se basa, para tal división, en un texto del Evangelio de San Juan (17, 3), que dice así: «Y la vida eterna

---

[18] Cfr. *Compendium Theologiae,* cap. 1, n. 2.—Santo Tomás justifica esta división trimembre con las siguientes palabras: «Tres cosas son necesarias al hombre en orden a su salvación: conocimiento de lo que ha de creer, conocimiento de lo que ha de desear y conocimiento de lo que ha de poner en práctica. El primero se adquiere en el Símbolo, donde se enseña la doctrina de los artículos de la fe; el segundo, en la oración dominical; el tercero, en la ley» (*In duo praecepta caritatis et decem legis praecepta expositio,* prol.; ed. Spiazzi, n. 1128).

[19] Cfr. Pascasio Radberto, *De fide, spe et caritate* (PL 120, 1387-1490).

[20] San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et caritate, liber unus* (PL 40, 231-290).

consiste en conocerte a Ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, a Quien Tú enviaste.»

A) *La primera parte* se subdivide en tres apartados: acerca de la Unidad y de la Esencia divina, sobre la Trinidad de Personas y, finalmente, a propósito de las obras de Dios. Es el esquema tripartito clásico en una perspectiva especulativa que soslaye las referencias a las herejías: a partir del primer motor inmóvil de Aristóteles (cap. 3), Santo Tomás llega hasta el verdadero Dios personal, Creador y Providente.

En el tratado sobre la Unidad de la Esencia divina (caps. 3-36), aplica la analogía para estudiar el ser y los atributos de Dios, utilizando sólo argumentos de razón. Parte de la demostración de la existencia de Dios (cap. 3) a partir de la prueba «ex parte motus» (primera vía). Del capítulo 4 al 20 deduce los atributos negativos del Primer Motor inmóvil (absoluto, necesario por sí, único, simple, incorpóreo e infinito). En el capítulo 20 muestra cómo el infinito divino (ontológico) coincide con la soberana perfección, y este concepto le sirve para entroncar con el estudio de los atributos positivos de Dios (caps. 21-34). Concluye el tratado estableciendo que Dios es volente e inteligente, y explicando cómo todo lo dicho está comprendido en un artículo del Símbolo (cap. 35)[21]. De las dudas suscitadas acerca de la autenticidad del capítulo 5 (Dios es eterno), damos cumplida constancia en la nota 4*.

Los capítulos 37-67 contienen el tratado acerca de la Trinidad divina, en el que glosa los artículos del Símbolo Niceno-Constantinopolitano[22]. Recurre a la introspección psicológica y a la analogía para penetrar en el misterio de la Santísima Trinidad, y acude a las declaraciones de los Concilios de la Iglesia, de las que toma prestados términos técnicos. En el capítulo 50 describe los tres modos de existir que descubre en el hombre: en sí mismo —es decir, en su naturaleza—, en su conocimiento y en su amor. Después traslada análogamente esta división trimembre al estudio

21 Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu d'après le «Compendium Theologiae» de Saint Thomas d'Aquin,* en *Studia Mediaevalia et Mariologica,* Ed. Antonianum (Spoleto 1971), pp. 67-77.

22 Santo Tomás llevó a cabo otras exposiciones de la doctrina salvífica siguiendo el orden del Símbolo de los Apóstoles dividido en doce artículos *(De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* y *Devotissima expositio super Symbolum Apostolorum),* o en catorce artículos *(Expositio in primam Decretalem).*

de la Santísima Trinidad, y alcanza en su análisis una perfección que muchos estiman superior a la que encontramos en la *Summa contra gentiles* (lib. 4, caps. 11 y 26). Por ello se ha dicho con razón que, si bien el tratado del *Compendium Theologiae* acerca de la Unidad divina es semejante al que desarrolla en otras obras —en especial en la *Contra gentiles*—, las fuentes del tratado de la Trinidad de Personas son muy difíciles de determinar [23]. Supera la genialidad de San Agustín en la explicación de este gran Misterio, y constituye una síntesis de categoría comparable a los textos que leemos en *De Potentia* (q. 10), *Summa Theologiae* (parte 1, q. 27) y *Summa contra gentiles* (lib. 4, cap. 11) [24].

El tercer tratado (Sobre las obras divinas) se estructura según una doble causalidad: la eficiente *(exitus)*, que da lugar a la sección sobre la creación; y la final *(reditus)*, que corresponde a la sección sobre el gobierno del mundo. Esta última se subdivide, a su vez, en una parte que trata de las criaturas en general y otra que estudia la Providencia especial respecto a la criatura racional. Estos tres efectos divinos (creación, providencia general y providencia especial) no coinciden exactamente con los cuatro que enumera el Símbolo, a saber: creación, gracia, resurrección de la carne y vida eterna. Sin embargo, a pesar de su intención especulativa, es fácil comprobar que Santo Tomás respeta el orden del Símbolo: en efecto, en los capítulos 68-99 considera la creación; del capítulo 100 al 147 estudia la gracia; del 148 al 162 trata de la resurrección; y del 163 al 185 analiza la retribución o vida eterna [25].

De que Dios actúe por libre voluntad y no por necesidad (capítulo 96), deduce que Dios puede «absque sui mutatione res de novo in esse producere» (cap. 97), y no sólo crear el universo en el tiempo, sino cada una de las almas humanas a lo largo de los siglos. De esta forma encuentra el camino expedito para penetrar con profunda mirada en el misterio de las iniciativas libres —y, por tanto, contingentes— del querer divino; doctrina indispensable para la teología del orden sobrenatural, caracterizado por las

---

23 Cfr. P. MARC, *Introductio,* cit.

24 Comunicación oral del Dr. Claudio Basevi, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

25 Cfr. G. LAFONT, *Simbolo degli Apostoli e metodo teologico: il «Compendium Theologiae» di Santo Tommaso,* en «La Scuola Cattolica», 102 (1947), 557-568.

múltiples intervenciones de Dios en el curso de la historia de los hombres [26].

Roland-Gosselin [27] ha destacado, en el contexto del *reditus* de la criatura al Creador, la aportación del *Compendium Theologiae* al problema del deseo natural de lo sobrenatural («desiderium naturale videndi Deo»). En los capítulos 104 al 106 y en II, 9, Santo Tomás expresa de manera neta que el deseo natural de conocer las causas después de que se conocen sus efectos propios sería razón para que el hombre deseara conocer a Dios, una vez conocidos los efectos divinos.

B) *La segunda parte* del libro «Sobre la fe», dedicada a la Humanidad de Cristo, se sitúa en un contexto histórico —los capítulos 186 al 191 contienen una glosa de los tres primeros capítulos del Génesis— en el que describe la tentación y la caída de nuestros primeros padres, así como la pena impuesta por Dios. Esto le permite valorar la finalidad de la Encarnación, según aquellas palabras de San Pablo: «Jesucristo vino a este mundo para salvar a los pecadores» (1 Tim 1, 15), citadas en el capítulo 200 del *Compendium*. La exposición de las herejías cristológicas (capítulos 202-208) antecede a la doctrina católica (cap. 209), la cual se ordena conforme a la división habitual introducida por Pedro Lombardo en la Escolástica; es decir, reuniendo los artículos del ciclo cristológico en tres grupos: Concepción y Natividad; Pasión, Muerte y Sepultura; Resurrección y Gloria de Cristo. El estudio de la Unión hipostática (caps. 210-219) se desarrolla a propósito del primer grupo de artículos y los precede. La Mariología del *Compendium* abarca de los capítulos 221 al 225, ambos inclusive, y presenta algunas dificultades de interpretación, de las que tratamos ampliamente en las notas 80* a 83*.

En el capítulo 209 (n. 402) aborda el núcleo del misterio de la Encarnación y de la enseñanza de la Fe, al afirmar que en Cristo coexisten tres substancias, a saber: el Cuerpo humano verdadero, el Alma racional y la Divinidad. Esta metodología, consistente en distinguir tres substancias, es exclusiva del *Compendium Theologiae,* a pesar de que tuvo oportunidad de aplicarla en su

---

[26] Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu...*, a. c.

[27] Cfr. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin,* en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 18 (1929), 193-222.

anterior comentario al texto de Pedro Lombardo (*In III Sententiarum,* d. 7, q. 4)[28].

En el capítulo 212 reúne armónicamente muchos elementos de su Cristología, que se hallan dispersos en la exposición de la *Summa Theologiae:* dos nacimientos, dos naturalezas y dobles facultades y perfecciones, unidad de persona y de ser, y operación teándrica. Y, a partir del capítulo 213, comienza a profundizar en la naturaleza humana de Cristo, siempre en el contexto de la Redención, que fue como abordó tal estudio. También en esto, por su acusado cariz soteriológico, se distingue la Cristología del *Compendium* de la Cristología de la *Summa Theologiae* y del *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias.*

Aunque Santo Tomás siga el orden que le imponen los artículos del *Credo,* conviene subrayar que esta segunda parte se estructura fundamentalmente conforme a un principio organizativo que él mismo anunció en el capítulo 2: «Christi humanitas est via qua ad Divinitatem pervenitur». Por eso, el orden del Símbolo se rompe a veces para poner de manifiesto que la doctrina sagrada es una ciencia subordinada a la visión beatífica. Esto explicaría que pase bastante inadvertido el ritmo trinitario del *Credo;* que los novísimos o postrimerías del hombre se traten en la primera parte, independientemente de Cristo; o que se estudie la Divinidad sin referencia a la Revelación sobrenatural e histórica que nos trajo Cristo, el Verbo de Dios encarnado. Por la misma razón, probablemente, Santo Tomás soslaya el tema de los sacramentos —instituidos sólo para remedio de la Iglesia militante y de los viadores—, al contrario que en su *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis,* en su *Comentario a la Primera Decretal,* y en su *Devotissima expositio super Symbolum Apostolorum,* a propósito del artículo 10: «La comunión de los santos, la remisión de los pecados»[29]. Ello no significa que Santo Tomás haya olvidado el principio de la eficacia instrumental de la Pasión y Muerte de Cristo. Todo lo contrario. Reconoce la causalidad instrumental efectiva, y también sacramentalmente ejemplar, no sólo a la Pasión y Muerte, sino también a la Resurrección de Cristo[30].

---

[28] Cfr. P. GLORIEUX, *La christologie du «Compendium Theologiae»,* a. c.
[29] Cfr. G. LAFONT, *Simbolo degli Apostoli...,* a. c.
[30] Cfr. I. BIFFI, *I «misteri» di Cristo nel «Compendium Theologiae»...,* a. c.

C) De acuerdo con lo dicho hasta ahora en este estudio preliminar, y teniendo en cuenta lo que afirma el mismo Santo Tomás en los capítulos 2, 3 y 68 del *Compendium,* hemos elaborado el siguiente esquema de la estructura del libro «Sobre la Fe» [31]:

	Capítulos
Presentación del *Compendium Theologiae*	1
LIBRO PRIMERO: SOBRE LA FE	2-246
Contenido de este Libro	2
Primera Parte: Sobre Dios Uno y Trino y sus obras ...	3-184
Primer Tratado: Sobre la Unidad de la Esencia divina	3- 36
Segundo Tratado: Sobre la Trinidad de Personas ...	37- 67
Tercer Tratado: Sobre las obras divinas	68-184
Sección Primera: La creación	68- 99
a) La producción del ser	68- 70
b) La distinción	71- 99
Sección Segunda: Gobierno del mundo	100-184
a) En general	100-142
b) En especial respecto a la criatura racional	143-184
I) Los auxilios	143-147
II) La retribución	148-183
III) Los Angeles	184
Segunda Parte: Sobre la Humanidad de Cristo	185-246
Es de fe que Cristo fue Hombre	185
Tratado preliminar: El pecado original	186-199
Primer Tratado: La Encarnación	200-216
Segundo Tratado: La Concepción y Natividad	217-226
Tercer Tratado: La Pasión, Muerte y Sepultura ...	227-235
Cuarto Tratado: La Resurrección y Gloria	236-246

[31] Para un estudio comparado de las estructuras del *Compendium Theologiae,* de la *Summa Theologiae* y de la *Summa contra gentiles,* cfr. G. LAFONT, *Estructuras y método en la «Suma Teológica»...,* o. c.

2.3 *Segundo libro: «Sobre la esperanza»*

A pesar de estar incompleto, en este libro Santo Tomás nos ha dejado una exposición sintética y suficiente de la virtud de la esperanza, distinta de la que ofrece en la Quaestio disputada *De spe*. En la cuestión disputada, el Angélico se centra más en lo que podríamos denominar la ontología de la virtud de la esperanza. Aquí, en cambio, procede de otro modo.

Comienza por demostrar que, después de la fe, lo más importante es la esperanza (cap. 1). Continúa diciendo que para alcanzar lo que se espera es preciso pedir, esto es, orar (cap. 2); y prosigue hablando de la importancia de la oración, tanta que el mismo Cristo nos enseñó una forma de rezar, la más perfecta de cuantas existen, ya que viene de labios del mismo Dios hecho Hombre. Por consiguiente, si analizamos la oración dominical podremos descubrir todos los elementos de la esperanza, que son tres: en quién debemos esperar, por qué razón debemos esperar y qué debemos esperar (cap. 3). Al primer punto (qué debemos esperar), le dedica apenas unas líneas al final del capítulo 3. Los capítulos 4, 5 y 6 desarrollan el motivo de nuestra esperanza (por qué razón debemos esperar). El capítulo 7 es una digresión para distinguirla del deseo. A partir del capítulo 8 comienza a tratar el objeto de nuestra esperanza, explayando la primera petición del *Padrenuestro*. En el capítulo 9 analiza la segunda petición del *Padrenuestro,* exposición que no pudo terminar.

Para completar el tratado, al menos para adivinar las líneas por las que seguramente habría discurrido la exposición de Santo Tomás [32], podemos acudir al opúsculo *Expositio devotissima orationis dominicae,* que es de la misma época, puesto que corresponde a los sermones que pronunció en la cuaresma de 1273, en Nápoles.

---

[32] Cfr. A. PATTIN, *Bijdrage tot de Kronologie...*, a. c.

BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA

1. *Versiones del «Compendium Theologiae» en lenguas modernas*

Compendio de Teología o Brevis Summa de fide, trad. y ed. bilingüe latino-castellana de L. Carbonero y Sol, Imprenta Izquierdo (Sevilla 1862), 504 pp.; 2.ª ed. Imprenta de Antonio Pérez Dubrull (Madrid 1880), 504 pp.

Compendium Theologiae, trad. (alemán) y notas de F. Abert, Ed. Göbel (Würzburg 1896), 515 pp.

Compendio de Teología, trad. (castellano) de L. Carbonero y Sol, corregida por I. Quiles, Editora Cultural (Buenos Aires 1943), 418 pp.

The Compendium of Theology, trad. (inglés) de C. Vollert, Ed. Herder (St. Louis 1947), 366 pp.

The Compendium of Theology, trad. (inglés) de L. Lynch, Ed. Mc Mullen (New York 1947).

Compendio di Teologia, trad. (italiano) y notas por A. Francini Bruni, Ed. Cantagalli (Siena 1955), 366 pp.

Compendium Theologiae. Grundriss der Glaubenslehre, ed. bilingüe (latino-alemana), trad. y notas de L. Fäh y R. Tannhof, Ed. F. H. Kerle (Heidelberg 1962), 598 pp.

2. *Sobre la cronología del «Compendium»*

A. GAUTHIER, *Introduction historique*, en SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre Gentiles,* lib. 1, Lethielleux (Paris 1961).

P. GLORIEUX, *La christologie du «Compendium Theologiae»*, en «Sciences Ecclesiastiques», 13 (1961), 7-34.

R. GUINDON, *A propos de la chronologie du «Compendium Theologiae» de Saint Thomas d'Aquin,* en «Revue de l'Université d'Ottawa», 26 (1956), 193*-214*.

G. LAFONT, *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino,* trad. N. López Martínez, Ed. Rialp (Madrid 1964).

O. LOTTIN, *Le péché originel chez Albert Le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin,* en «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 12 (1940), 275-328.

P. MARC, *Introductio,* en SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa contra Gentiles,* Ed. Marietti (Augustae Taurinorum 1967).

A. PATTIN, *Bijdrage tot de Kronologie van St. Thomas Werken (In verband met het «Compendium Theologiae» ...)*, en «Tijdschrift voor Philosophie», 19 (1957), 477-504.

J. PERRIER, en «compte-rendu» del citado estudio de R. Guindon, en «Bulletin Thomiste», 10 (1957-1959), nn. 141-148.

G. F. ROSSI, *Il codice latino 14546 della biblioteca nazionale di Parigi con gli opuscoli di San Tommaso* (Piacenza 1952).

C. VANSTEENKISTE, *Spigolature tomistiche della prima metà del 1961,* en «Angelicum», 38 (1961), 414-418.

3. *Sobre el contenido del «Compendium»*

I. BIFFI, *I «misteri» di Cristo nel «Compendium Theologiae» di San Tommaso,* en «Divinitas», 18 (1974), 287-302.

G. LAFONT, *Simbolo degli Apostoli e metodo teologico: il «Compendium Theologiae» di San Tommaso,* en «La Scuola Cattolica», 102 (1974), 557-568.

A. MOTTE, *Un chapitre inauthentique dans le Compendium Theologiae de S. Thomas,* en «Revue Thomiste», 45 (1939), 749-753.

R. L. PATTERSON, *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas* (London 1933).

M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas D'Aquin,* en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 18 (1929), 193-222.

F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu d'après le «Compendium Theologiae» de saint Thomas d'Aquin,* en *Studia Mediaevalia et Mariologica,* Ed. Antonianum (Spoleto 1971), páginas 67-77.

NOTA PREVIA A LA TRADUCCION CASTELLANA

Este *Compendium Theologiae,* del que no existe todavía edición crítica [1], se encuentra en todas las ediciones antiguas y modernas importantes de Santo Tomás, desde la Veneciana (preparada por Locatelli, en 1498), hasta la edición Tauriniana (de la cual cuidó Verardo, en 1954), pasando, entre otras, por la Piana (Roma 1570), Segunda Veneciana (1585), Bergomesiana (1741), Parmesiana (1865), Parisina (1875), de Mandonnet (París 1927) y de Perrier (París 1949). Por consiguiente, y según nuestras indagaciones, nunca se ha puesto en duda su autenticidad.

Para la traducción hemos elegido el texto latino preparado por Verardo, y hemos adoptado asimismo —en aras de su utilidad— su división en párrafos y su numeración marginal, dada su amplia aceptación por parte de los estudiosos, aunque en algunas ocasiones hubiéramos preferido apartarnos de los criterios seguidos por el editor latino. Hemos tenido también a la vista las versiones en lenguas modernas, que citamos en la «Bibliografía»,

---

[1] Según la Sección francesa de la Comisión Leonina (cfr. su comunicación del 2 de abril de 1960) encargada de la edición crítica del *Compendium Theologiae,* el texto latino se ha conservado bastante bien, de manera que no habrá que esperar cambios sustanciales en lo que hoy conocemos.

entre las cuales ha merecido especialmente nuestra atención la traducción castellana (1862), bastante deficiente, de don León Carbonero y Sol [2], reproducida —con algunas correcciones y unas pocas notas a modo de comentarios— por Ismael Quiles, en la colección «Espiritualidad Cristiana» por él dirigida (Buenos Aires 1943).

Nuestra edición lleva una doble serie de notas: notas bibliográficas y notas que son comentarios al texto. La numeración de los comentarios al texto se distingue de la de las notas bibliográficas por un asterisco (*).

Las notas bibliográficas son ciento ochenta y dos en total. Siempre que ha sido posible, y para simplificar una hipotética confrontación por parte de los lectores, hemos citado a los autores cristianos, mencionados explícita o implícitamente por Santo Tomás, según *Patrologiae cursus completus,* de J. P. Migne (series graeca et latina). En los demás casos, cuando no nos ha sido posible referirnos a la obra de Migne, hemos acudido a las ediciones más solventes: Guillermo de Auxerre, según la edición de Pigouchet, reeditada por Minerva Verlag (Frankfurt); San Alberto Magno, según la edición Vivès (París); San Buenaventura, según la edición de Quaracchi (Florencia), y Duns Escoto, según la edición Vivès (París).

Aristóteles se ha citado: unas veces, por la edición preparada por «Les Belles Lettres» (París); otras, según los comentarios de Santo Tomás al Estagirita, publicados por la Tauriniana (Roma-Turín); y, cuando ha sido posible, por el *Aristoteles latinus* (edición del Thomas-Institut de Colonia). Platón se toma de la edición de «Les Belles Lettres» (París); Cicerón, de la Bibliotheca Teubneriana (Stuttgart). Para las referencias a la *Metaphysica* de Avicena hemos seguido la edición de Horten (reedición de Minerva Verlag, Frankfurt); y para Averroes seguimos la edición de las Juntas Venecianas.

Nuestra traducción se completa —como ya hemos anuncia-

[2] Don León Carbonero y Sol fue escritor y periodista español. Nació en Villatobas (Toledo) en 1812 y murió en Madrid el 4 de marzo de 1902. Doctor en Derecho y Licenciado en Filosofía y Letras. Fundador de la revista «La Cruz», que dirigió hasta su muerte. Formó parte de la Junta Directiva de la Asociación de Católicos (1868). Tradujo al castellano, además del *Compendium Theologiae,* la *Summa Theologiae* (Sevilla 1854) y el *De regimine principum* (Sevilla 1861).

do— con ciento once notas con asterisco, que son comentarios al texto de Santo Tomás. Algunas de tales notas han sido motivadas por la dificultad intrínseca del tema tratado por el Angélico (así, por ejemplo, las número 25*, 26* y 66*). Otras tienen su origen en el deseo de aclarar alguna circunstancia histórica que facilite la comprensión de las ideas expuestas por el Aquinatense (verbigracia, la nota 67*). Varias se justifican por razón de las diferentes lecturas que ofrecen las ediciones latinas que hemos podido consultar (tal es el caso de las notas 21*, 22*, 46*, etc.). Ciertas aclaraciones en nota obedecen a nuestro deseo de complementar y apoyar la exposición teológica de Tomás de Aquino con las enseñanzas del Magisterio (por ejemplo, las número 37*, 47* y 60*). Algunas explican conceptos filosóficos o teológicos (por ejemplo, las número 8*, 9*, 86* y 97*). Por último, cuando todas las ediciones latinas ofrecen la misma lectura, pero el texto resulta difícilmente comprensible, hemos debido suponer una hipotética corrupción y acudir —para aclarar el sentido— a los lugares paralelos en el *corpus* tomista (por ejemplo, la nota 24*). Para la redacción de estas notas con asterisco nos han sido de gran utilidad las tablas de Pedro de Bérgomo [3] y, sobre todo, el *Index Thomisticus* [4]. La *Tabula aurea,* menos completa y más elemental que el *Index,* es, con todo, de inestimable valor, por referirse no tanto a vocablos, cuanto a ideas. En esta misma línea conceptual, el *Thomas-Lexikon* [5] es todavía preciosísimo, y con frecuencia hemos tenido que consultar sus artículos.

El Magisterio de la Iglesia se refiere por el *Enchiridion* de Denzinger-Schönmetzer; y el *Catecismo Romano,* por la edición bilingüe de Anastasio Machuca Díez, reimpresa por Emesa (Madrid). Por lo que se refiere a las citas de la Sagrada Escritura, nos hemos ceñido a la versión de la Vulgata que preparó Félix Torres Amat, en 1823-1825 [6].

---

[3] F. PETRI DE BERGOMO, *Tabula aurea,* reed. Editiones Paulinae (Roma s/f [1974]).

[4] *Index Thomisticus Sancti Thomae Aquinatis operum omnium,* dir. R. BUSA, Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog KG (Stuttgart 1974), Sectio I, 8 vols.; Sectio II, 20 vols.

[5] L. SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon,* 2.ª ed., Ferdinand Schöningh (Paderborn 1895).

[6] *Sagrada Biblia,* trad. F. Torres Amat, Ed. Apostolado de la Prensa (Madrid 1928), 2400 pp.—Se trata de una versión de buena calidad científica y su lenguaje es aún aceptable (cfr. J. M. CASCIARO, *Versiones espa-*

Santo Tomás se refiere, en el *Compendium,* explícitamente: trece veces, al «Símbolo» o «Símbolo de la Fe»; cuatro veces, a la «Fides catholica»; cinco veces, al «Símbolo de los Apóstoles»; nueve veces, al «Símbolo de los Padres»; y diez veces, a la «Regula Fidei». Parece claro que en sus obras, el Aquinatense sólo cita tres Símbolos, a saber: el de los Apóstoles, el Niceno-Constantinopolitano y el Atanasiano [7]. En el *Compendium,* a juzgar por nuestras comprobaciones, no se refiere en ningún momento a este último Símbolo. Por eso, en las notas bibliográficas hemos remitido siempre al Apostólico o al Niceno-Constantinopolitano, según que el texto de uno u otro se acomodase mejor a la cita de Santo Tomás. Aparte de las cuarenta y una citas explícitas, hemos podido descubrir otras seis implícitas de los Símbolos.

Las pequeñas biografías que acompañan a pie de página los nombres propios de los doctores de la Iglesia, escritores eclesiásticos, filósofos y heresiarcas, pretenden sólo orientar y facilitar su ubicación histórica. En la tarea de situar temporal y doctrinalmente a numerosas sectas heréticas antiguas y a sus corifeos, nos ha sido de especial utilidad el *Diccionario de las herejías, errores y cismas* de la Imprenta José Félix Palacios, en siete tomos y un suplemento, publicado en Madrid en 1850. Este diccionario contempla y mejora los ya conocidos de Pluquet, de 1762, y de Migne, de 1847, y es más completo que la mayoría de los modernos. De todas formas, todavía en alguna ocasión hemos tenido

---

ñolas de la Biblia, en *Gran Enciclopedia Rialp,* vol. 4, p. 187a). Es una edición más manejable que la de Scío de San Miguel. Resulta difícil de determinar cuál de las ediciones de la Biblia Vulgata fue la que empleó habitualmente el Aquinatense. Sobre este tema, cfr. C. SPICQ, *Saint Thomas d'Aquin exégète. Le texte biblique de Saint Thomas,* en *Dictionnarie de Théologie Catholique,* t. 15/1, col. 695-697.

[7] El «Símbolo de los Apóstoles», que constantemente ha sido el Símbolo bautismal, ha variado poco en su formulación literaria, y tradicionalmente se ha atribuido a los Apóstoles. Los Símbolos de los Concilios, en cambio, tienen una gran variabilidad hasta que, en el año 451 los Padres de Calcedonia adoptaron los Símbolos de Nicea y de Constantinopla, ambos muy extendidos —por diferentes razones— en Occidente (cfr. A. ARANDA LOMEÑA, *El Espíritu Santo en los Símbolos de la Fe (Siglos II a IV),* Gráficas Eguzkiza (Pamplona 1977), p. 79.—En cuanto a la fórmula del «Símbolo Apostólico» que haya empleado Santo Tomás, aunque sea muy difícil determinarla, podemos pensar que sería la del *Ordo Romanus,* del año 950, que puede consultarse en E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia,* trad. D. Ruiz Bueno, Ed. Herder (Barcelona 1963), n. 7. Este *Ordo* divide el Símbolo en doce artículos.

que recurrir al *Adversus haereses* de San Ireneo [8], al *Contra haereses* de San Hipólito [9], al *Adversus octoginta haereses* de San Epifanio [10], al *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus* de San Agustín [11], y al *De haeresibus liber* de San Isidoro [12], que conservan toda su actualidad. El «Indice de biografías» facilitará la localización de los datos biográficos, que generalmente se incluyen la primera vez que se cita cada uno de los nombres.

---

8 PG 7, 437-1264.
9 PG 16, 3017-3458.
10 PG 41, 173-42, 774.
11 PL 42, 21-50.
12 Ed. A. C. Vega, en *Scriptores Ecclesiastici Hispano-latini Veteris et Medii Aevi,* fascículo V (El Escorial 1940), 38 pp.

Capítulo 1

Presentación

1. El Verbo del Padre Eterno, que en su inmensidad abarca todas las cosas, quiso reducirse a nuestra humilde pequeñez sin despojarse de su majestad, para levantar al hombre caído por el pecado y remontarle a la excelsitud de su divina gloria. Y, con el fin de que nadie pudiera excusarse de no conocer la doctrina de la palabra divina, encerró en un compendio sucinto, para utilidad y provecho de aquellos que tienen poco tiempo, todas las nociones que con más extensión y lucidez están consignadas, para los hombres de ciencia, en los diferentes libros de la Sagrada Escritura.

Como se sabe, la salvación del hombre consiste y se funda en el conocimiento de la verdad, para que el entendimiento humano no se oscurezca con los diversos errores; también consiste en la búsqueda del fin debido, para que no se extravíe de la verdadera felicidad buscando fines indebidos; e igualmente se funda en el cumplimiento de la justicia, para que no se mancille con los vicios. Por consiguiente, Dios ha compendiado en pocos y sucin-

tos artículos de fe la enseñanza de la verdad necesaria para la salvación del hombre, tal como dice el Apóstol a los romanos: «Palabra abreviada hará el Señor sobre la tierra» (Rom 9, 28); y ésta es la palabra de fe que nosotros predicamos [1*]. Dios ha rectificado también la intención del hombre por medio de una oración corta, mediante la cual, no sólo nos enseñó a orar, sino que, al mismo tiempo, nos mostró el fin al que debemos dirigir nuestra intención y en el que debemos fundar nuestra esperanza. Y El ha resumido en un solo precepto de caridad toda la justicia humana, que consiste en el cumplimiento de la ley; porque «el amor es el cumplimiento de la ley» (Rom 13, 10). Por esta razón, al dirigirse el Apóstol a los corintios les enseña que toda la perfección de la vida presente se podría compendiar en tres capítulos, que son la fe, la esperanza y la caridad. Y así, les dice: «Ahora permanecen estas tres virtudes, la fe, la esperanza y la caridad» (1 Cor 13, 13); las tres cosas en que, como señala San Agustín, está basado el culto a Dios [1].

2. Con el fin de ofrecerte, mi querido hijo Reginaldo, un compendio de la doctrina cristiana que puedas tener siempre a la vista, me propongo tratar en la presente obra de tres cosas: primero, de la fe; segundo, de la esperanza; tercero, de la caridad. Este es el orden que nos enseñaron los Apóstoles, el más con-

---

[1] SAN AGUSTÍN, *Enchiridion ad Laurentium,* lib. 1, cap. 3 (PL 40, 232C). Cfr. *De Doctrina Christiana,* lib. 1, cap. 35 (PL 34, 34).—SAN AGUSTÍN, Doctor de la Iglesia nacido en Tagaste el 13 de noviembre del 354 y muerto en Hipona el 28 de julio de 430. Después de una juventud extraviada vivida en Cartago, marchó a Roma el 383 y de aquí a Milán, donde conoció a San Ambrosio, quien le bautizó el 387. Son de particular importancia para la Teología sus obras polémicas contra los maniqueos sobre el origen del mal; contra los donatistas sobre los sacramentos y la Iglesia; contra los pelagianos sobre el pecado original, la gracia y la predestinación; sin olvidar su imperecedero *De Trinitate,* sobre ese inefable misterio central de la fe cristiana.

[1*] «Esta es la palabra de fe que nosotros predicamos» (Rom 10, 8).—En la traducción de Rom 9, 28 nos hemos apartado de la versión de Torres Amat, que es la que hemos seguido en todos los demás casos. Dice en este pasaje la Biblia de Torres Amat: «El Señor hará una gran rebaja sobre la tierra», versión que es un tanto libre y oscurece la ilación entre los dos textos de la epístola a los Romanos: «Verbum breviatum faciet Dominus super terram» (Rom 9, 28), et «hoc est verbum fidei, quod praedicavimus» (Rom 10, 8). Santo Tomás juega, precisamente, con la comparación entre estos dos textos escriturarios.

forme también con la recta razón. Pues, en efecto, no puede haber amor puro y recto si no se determina el fin legítimo de la esperanza, ni puede haber esperanza si falta el conocimiento de la verdad. Es necesario, por consiguiente: primero, la fe, por la cual se conoce la verdad; segundo, la esperanza, que dirige nuestros deseos a su legítimo fin; y tercero, la caridad, que ordena totalmente los afectos.

COMPENDIO DE TEOLOGIA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

Dedicado a su querido compañero Fray Reginaldo

LIBRO PRIMERO: SOBRE LA FE

Capítulo 2

Orden de las cuestiones sobre la fe

3. La fe es cierto goce anticipado de aquel conocimiento que nos hace bienaventurados en la felicidad futura. Por esto dice el Apóstol (Heb 11, 1) que la fe es «el fundamento de las cosas que se esperan», como si ya existieran incoadas en nosotros las cosas que esperamos, es decir, la bienaventuranza futura. Nuestro Señor Jesucristo nos ha enseñado que este conocimiento generador de la felicidad consiste en el conocimiento de dos verdades: la Divina Trinidad (caps. 3-184) y la Humanidad de Cristo (caps. 185-246). Por ello, dirigiéndose a su Padre, dice: «Y la vida eterna consiste en conocerte a Ti, solo Dios verdadero y a Jesucristo, a quien Tú enviaste» (Io 17, 3).

La Divina Trinidad y la Humanidad de Cristo son las dos verdades sobre las que estriba la fe; lo cual no debe causarnos admiración, porque la Humanidad de Cristo es la vía por la que se va a Dios. El hombre, por consiguiente, tiene necesidad de conocer, durante su peregrinación terrena, aquel camino recto que ha de conducirle al fin de su viaje. Y en la Patria a la que es llamado, el

reconocimiento y la acción de gracias de los elegidos hacia Dios no serían suficientes, si no conocieran el camino que es principio de su salvación. No fue otra la razón por la que el Salvador dijo a sus discípulos: «Ya sabéis a dónde voy, y sabéis asimismo el camino» (Io 14, 4)[2*]. Por lo que respecta a la Divinidad, conviene conocer tres cosas: primero, la unidad de Esencia (caps. 3-36); segundo, la trinidad de Personas (caps. 37-67); tercero, los efectos de la Divinidad (caps. 68-184).

[2*] El significado del texto es oscuro también en latín; dice así: «Nec mirum: quia Christi humanitas est via qua ad Divinitatem pervenitur. Oportet et in via viam cognoscere, per quam possit perveniri ad finem; et in patria Dei gratiarum actio sufficiens non esset, nisi viae, per quam salvati sunt, cognitionem haberent.» Nos parece, pues, que la traducción que ofrecemos, y que coincide con la de Vollert en inglés, la alemana de Fäh y la italiana de Francini Bruni, transmite la idea expresada; sin embargo, permanece la dificultad sobre su sentido, e intentaremos una aclaración. Sabemos, en efecto, que en el Cielo, la gloria accidental comprende el conocimiento de todo lo que el hombre desea conocer y que no sea la esencia divina (objeto de la gloria esencial); además, el hombre apetece conocer la causa, una vez conocido el efecto; la conclusión es que no sería completo el descanso («quietatio») del espíritu si no conociese a la Humanidad de Cristo que se ha hecho camino para que el hombre pueda llegar hasta la gloria. De otra parte, si, según Santo Tomás, el conocimiento de la fe es incoación de la ciencia de los bienaventurados, debe versar sobre la Divinidad y también sobre la Humanidad de Cristo. En consecuencia, nos parece que cuando dice el Doctor Angélico que «el reconocimiento y la acción de gracias de los elegidos hacia Dios no serían suficientes, si no conocieran el camino que es principio de su salvación», se debe entender que la gloria de los bienaventurados consiste en glorificar a Dios agradeciéndole también que el Verbo haya tomado la naturaleza humana, para lo cual deben conocerla, pues el amor sigue al conocimiento.

PRIMERA PARTE

SOBRE DIOS UNO Y TRINO Y SUS OBRAS

Primer Tratado

Sobre la unidad de la esencia divina

Capítulo 3

Dios existe

4. Lo primero que debemos creer sobre la unidad divina es que existe Dios, verdad que la misma razón humana percibe con la mayor evidencia. En efecto, vemos que todas las cosas que se mueven son movidas por otras: las inferiores por las superiores, como los elementos por los cuerpos celestes [3*]. Entre los mismos elemen-

[3*] Santo Tomás ofrece una sistemática completa sobre su noción de «cuerpo», al comentar la obra aristotélica *De coelo et mundo* (ed. Spiazzi). Para el Angélico, «cuerpo» es la *res* natural divisible según las tres dimensiones (nn. 7 y 10). Distingue entre los cuerpos contenidos en el universo (los que están *circa nos*), que serían los cuerpos sublunares, según otra terminología; y los cuerpos celestes (n. 48). Los que están *circa nos,* que alcanzan su perfección por el movimiento, se subdividen, a su vez, en los cuatro elementos (agua, tierra, aire y fuego) (cfr. nota 32*) y en los cuerpos compuestos o mixtos, que son aquellos que están compuestos de varios elementos. Por ser contrarios entre sí los elementos de que están compuestos, los cuerpos mixtos son corruptibles y es necesario que se articulen de algún modo, puesto que de otra forma la composición no podría mantenerse (*In Physicorum,* lib. 3, lect. 8). Los celestes, en cambio (cfr. *De coelo et mundo,* lib. 1, pasim), están compuestos de una quinta-esencia, tienen movimiento circular, carecen de gravedad y de ligereza, no proceden por genera-

tos, el que es más fuerte mueve al que es más débil; y, en los cuerpos celestes, los inferiores son movidos por los superiores. Esta comunicación de movimientos no puede prolongarse hasta el infinito porque, como todo lo que es movido por otro es como un instrumento del primer motor, no habiendo primer motor, sería instrumento todo lo que comunicara el movimiento. Si la comunicación del movimiento fuera infinita, no existiría el primer motor; y si así fuera, no habría más que instrumentos en esa serie infinita de seres que mueven y son movidos. No hay hombre, por ignorante y sencillo que sea, que no conozca cuán absurdo y ridículo sería suponer que un instrumento tiene actividad propia para moverse, sin haberla recibido de un agente principal. Esto equivaldría al intento de aquel que se propusiera construir un arca o un lecho, dejando que obraran solas la sierra y demás instrumentos, sin la acción del carpintero. Es, por consiguiente, absolutamente necesario que exista un primer motor, principio de todo movimiento. Y a ese primer motor es al que llamamos Dios.

Capítulo 4

Dios es inmóvil

5. De lo que acabamos de decir se deduce claramente que, así como es necesario que haya un Dios que dé movimiento a todas las cosas, también es necesario que Dios sea inmóvil. Si Dios, que es el primer motor, recibiera movimiento, o lo recibiría de Sí mismo, o de un agente extraño. Si Dios recibiera el movimiento de otro agente, habría un motor superior a El; y esto repugna a la naturaleza del primer motor. Y si lo recibiera de Sí mismo, lo recibiría en virtud de una de estas dos hipótesis: o porque sería motor y movido bajo un mismo aspecto, o porque sería motor según un aspecto, y movido bajo otro. La primera de estas hipótesis es impo-

---

ción y tampoco son susceptibles de corrupción o de alteración. Su ser, aunque creado, es eterno, porque permanecerá después en el estado de consumación final; pero su movimiento cesará cuando esté completo el número de los elegidos (cfr. cap. 171), y es propio de ellos mover a los cuerpos inferiores (cfr. *Summa Theologiae,* parte 1, q. 115). A pesar de que el ejemplo de Santo Tomás esté muy condicionado por una cosmología ya superada en algún sentido, sigue en pie el argumento fundamental del Angélico, según el cual se puede demostrar por la vía del movimiento que Dios existe.

sible, porque todo lo que es movido está, por lo mismo, en potencia, y todo lo que mueve, en acto. Si Dios fuera motor y movido bajo un mismo aspecto, debería estar también bajo la misma razón en potencia y en acto, lo cual es imposible. Tampoco es admisible la segunda hipótesis: porque si fuese bajo un aspecto motor y bajo otro movido, no sería primer motor suyo por sí mismo, sino en virtud de aquella parte suya que tiene la fuerza motriz. Pero, como lo que es por sí mismo es anterior y preferente a lo que no lo es, no puede ser primer motor suyo, si sólo lo es en virtud de aquella parte que tiene fuerza motriz. De aquí resulta que el primer motor ha de ser entera y absolutamente inmóvil.

6. Lo mismo podemos afirmar considerando las cosas que mueven y son movidas. Todo movimiento procede de un agente inmóvil o causa, que no tiene en sí un movimiento de la misma naturaleza que el que comunica. Así, vemos que las alteraciones, generaciones y corrupciones de los cuerpos inferiores se refieren a un cuerpo celeste como su primer motor, que no está bajo la influencia de un movimiento de la misma naturaleza, puesto que no es susceptible ni de generación, ni de corrupción, ni de alteración (cfr. nota 3*). Es necesario, por consiguiente, que lo que es primer principio de todo movimiento, sea entera y absolutamente inmutable.

CAPÍTULO 5

Dios es eterno [4*]

7. Resulta de lo que precede que Dios es eterno, porque todo lo que empieza a existir o deja de existir, nace y muere por mo-

[4*] Este cap. 5 parece inauténtico por varios motivos: es excesivamente breve; contiene sólo un argumento (Dios es inmóvil) que, además, es insuficiente (para probar la eternidad de Dios), y, por otra parte, trata de demostrar lo mismo que los caps. 7 y 8 prueban con todo rigor. Sin embargo, Patterson (*The conception of God in the Philosophy of Aquinas,* London 1933, p. 121, n. 1) estima que el capítulo en cuestión es auténtico, ya que el cap. 7 ofrece un argumento distinto sobre la eternidad divina. En cambio, Motte (*Un chapitre inauthentique dans le «Compendium Theologiae» de S. Thomas,* en «Revue Thomiste», 45 [1939], 749-753), niega su autenticidad porque considera superfluo exponer la misma doctrina dos veces (caps. 5 y 7) y argumenta que Santo Tomás tiene a la vista el cap. 15 de la *Summa contra Gentiles* (lib. 1) al redactar los caps. 3 al 8 del *Compendium,* en los cuales reproduce paso a paso la misma demostración. Bus-

vimiento o mutación; y como antes hemos demostrado que Dios es inmutable (cap. 4), necesariamente hay que deducir que Dios es eterno.

Capítulo 6

Es necesario que Dios exista por Sí mismo

8. En esto mismo tenemos la prueba de la necesidad de la existencia de Dios. En efecto, todo lo que puede ser o no ser, es mudable. Es así que Dios es enteramente inmóvil, según hemos demostrado antes (cap. 4); luego no hay en Dios posibilidad de ser y de no ser.

Todo ser que es, y que es imposible que no sea, existe necesariamente: porque la necesidad de la existencia y la imposibilidad de la no existencia significan una misma cosa. Por consiguiente, es necesario que Dios exista.

9. Además, todo ser que tiene posibilidad de ser y no ser tiene necesidad de otro ser diferente a él, que le comunique el ser, porque por su naturaleza es apto para lo uno y para lo otro. Puesto que el ser que da el ser es anterior al ser que recibe el ser, hay algún ser que es anterior al ser en quien hay posibilidad de ser o no ser. Y como nada hay que sea anterior a Dios, no hay en El posibilidad de ser o de no ser, sino que es necesario que El exista.

Además, hay cosas necesarias que tienen una causa de su necesidad anterior a ellas. Dios, que es principio de todo, no tiene causa de su necesidad; luego Dios existe necesariamente por Sí mismo [5*].

---

ca un apoyo para su hipótesis en los manuscritos que contienen este opúsculo, y se encuentra ante un resultado contradictorio, pues dieciséis manuscritos, entre los más importantes de los siglos XIII, XIV y XV, contienen este cap. 5. Intenta entonces justificar su hipótesis con supuestos o posibles errores de redacción o de copia de los amanuenses. Grabmann, por su parte (*Die Werke des hl. Thomas von Aquin,* 3.ª ed. [Münster 1949], pp. 314-315), rechaza la propuesta de Motte y, basándose en el mismo cap. 15 del libro 1 de la *Summa contra Gentiles,* muestra que del cap. 4 del *Compendium* (Dios es inmóvil) se sigue lógicamente el cap. 5 (Dios es eterno), y que del cap. 6 (es necesario que Dios sea por sí) se deduce el cap. 7 (Dios existe siempre).

[5*] Este argumento es una curiosa mezcla de razones, aportadas unas por el argumento ontológico de San Anselmo (partir de que Dios es el Ser

CAPÍTULO 7

Dios existe siempre

10. De lo que precede, se deduce que Dios existe siempre. En efecto, todo ser que existe necesariamente jamás deja de ser; porque cuando no es posible no ser, hay imposibilidad de no ser y, por consiguiente, existe siempre. Es así que, según ya hemos probado (cap. 6), es necesario que Dios exista. Luego Dios existe siempre.

11. Además, nada empieza a ser ni deja de ser sino por movimiento o mutación: Dios, según ya hemos probado (cap. 4), es absolutamente inmutable; luego es imposible que haya empezado a ser o que deje de ser [6*].

12. Lo que no ha existido siempre, para empezar a ser tiene necesidad de un ser que sea causa suya eficiente *(causa essendi)*, porque nada pasa por su propia virtud de la potencia al acto, o del no ser al ser. Y como Dios no puede tener causa eficiente, puesto que es el primer ser *(ens)*, y la causa es anterior al efecto, es necesario que Dios haya existido y exista siempre.

13. Más aún, lo que conviene a alguno, y no proviene de ninguna causa extrínseca, pertenece a la esencia del ser que la

---

necesario, para concluir que existe necesariamente), y otras procedentes de la siempre sorprendente tercera vía tomista, la vía del ser necesario y del ser contingente (el hecho de que haya seres contingentes exige la existencia de seres necesarios por otro, como los cuerpos celestes; la existencia de los seres necesarios por otro, presupone la existencia de seres necesarios por sí). La prueba de la existencia de seres necesarios por sí nos la da la tercera vía. La existencia de un único ser necesario por sí se obtiene del argumento de San Anselmo, que presupone el conocimiento de la Revelación.

6* El *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia distingue no sólo entre «móvil» (lo que puede moverse por sí mismo o por otro) y «mudable» (lo que puede cambiar su ser, naturaleza o estado), sino también entre sus derivados «inmóvil» e «inmutable». En cambio, Santo Tomás los usa indistintamente. Así, en el capítulo 7 usa el término «immutabilis» cuando se refiere al capítulo 4, en el cual, sin embargo, había usado el término «immobilis». De otra parte, sabemos que el movimiento es la medida del cambio, es decir, que una cosa es móvil en la medida en que es mudable. Por estas razones nos ha parecido que no hay inconveniente para traducir «immobilis» por «inmutable». Los adjetivos «mutable» o «inmudable» son considerados por el citado *Diccionario* como términos anticuados.

posee. Dios no ha recibido el ser de ninguna causa extrínseca, porque, si así fuera, esta causa sería anterior a El; luego Dios tiene el ser por Sí mismo. Y como las cosas que existen por sí mismas siempre existen, y esto es así necesariamente, Dios también existe siempre.

Capítulo 8

En Dios no hay sucesión alguna

14. Por todo lo que hemos dicho, es también evidente que en Dios no hay sucesión alguna, sino una existencia totalmente simultánea. En efecto, la sucesión no existe más que en los seres que de alguna manera están sujetos al movimiento. Puesto que la sucesión del tiempo es el producto de la anterioridad y de la posterioridad en el movimiento, y puesto que, como ya hemos probado (cap. 4), Dios no está de modo alguno sujeto al movimiento, no habrá en Dios sucesión alguna, sino una existencia totalmente simultánea.

15. Además, si el ser de algo no es totalmente simultáneo, debe tener posibilidad de perder o de adquirir algo. Pierde todo lo que pasa y puede adquirir todo lo que en el tiempo venidero pueda ser objeto de su esperanza. En Dios no hay ni disminución ni aumento, porque es inmóvil; luego Dios tiene una existencia totalmente simultánea.

De los dos argumentos anteriores se deduce que Dios es propiamente eterno, puesto que el ser que tiene una existencia permanente y totalmente simultánea, es propiamente eterno, según aquellas palabras de Boecio: «La eternidad es la posesión simultánea y perfecta de una vida sin fin» [2] (véase nota 48*).

---

[2] Boecio, *De consolatione philosophiae,* lib. 5, prosa 6 (PL 63, 858 A). Boecio, filósofo, teólogo y hombre político romano, nació en Roma el año 470 y murió hacia el 525. Tradujo parte de la obra de Aristóteles y ejerció una notable influencia en el pensamiento medieval. Santo Tomás comentó algunos de sus escritos.

CAPÍTULO 9
Dios es simple

16. De lo dicho se deduce que el primer motor debe ser necesariamente simple, porque en toda composición ha de haber dos cosas que son entre sí lo que la potencia es al acto. En el primer motor, si es completamente inmóvil, es imposible admitir la potencia unida al acto, porque todo lo que está en potencia es por lo mismo móvil; luego es imposible que el primer motor sea un compuesto.

17. Además, todo ser compuesto debe tener algo que sea anterior a él, porque los componentes que entran en la composición de un cuerpo preceden naturalmente en existencia al cuerpo que forman. Es, pues, imposible que lo que es primero que todos los seres sea compuesto. En el orden mismo de las cosas compuestas, vemos que las más simples son las primeras, porque los elementos preceden naturalmente a los cuerpos mixtos (cfr. nota 3*).

Esto sucede aun entre los elementos, el primero de los cuales es el fuego, porque es el más simple. Y sucede también en los cuerpos celestes que son anteriores a todos los elementos, porque son los que están constituidos en mayor simplicidad, puesto que están libres de toda contrariedad. Conviene, por tanto, que el primero de los seres sea completa y absolutamente simple.

CAPÍTULO 10
Dios es su propia esencia

18. Síguese esta otra consecuencia, a saber, que Dios es su propia esencia. En efecto, la esencia de una cosa es lo que significa su definición, de modo que la cosa definida y su definición se identifican, a no ser que la cosa contenga accidentalmente algo que no corresponda a la definición, como la blancura que puede encontrarse en el hombre sin afectar a su definición de animal mortal y racional[7*]. De ahí que un animal racional y mortal sea lo

[7*] El texto latino dice: «Essentia enim uniuscuisque rei est illud quod significat definitio eius. Hoc autem est idem cum re cuius est definitio, nisi per accidens, inquantum scilicet definito accidit aliquid quod est praeter

mismo que un hombre, pero no es lo mismo que un hombre blanco, en cuanto blanco. En un ser en que no pueden hallarse dos cosas, una de las cuales sea esencial y otra accidental, es necesario que su esencia sea idéntica a él de la manera más absoluta. En Dios, que es simple según hemos visto (cap. 9), no puede haber dos cosas que sean una esencial y otra accidental; luego es necesario que su esencia sea absoluta e idénticamente la misma que El.

19. Más aún, siempre que la esencia no sea absolutamente idéntica con la cosa de la cual es su esencia, puede encontrarse en ella algo que tenga la condición de potencia, y algo que se comporte como acto; porque la esencia se refiere formalmente a la cosa de la cual es su esencia, como la humanidad al hombre. En Dios, por el contrario, no se puede encontrar la potencia y el acto, porque es acto puro. Luego Dios es su propia esencia.

Capítulo 11

La esencia de Dios es su ser (esse)

20. Es, además, necesario, que la esencia de Dios no se distinga de su ser *(esse ipsius)*. Cuando en una cosa la esencia se distingue (realmente) del ser, hay algo que es «lo que es» *(quod sit)* y algo «por lo que es» *(quo aliquid sit);* pues por su ser se dice que algo existe, y por su esencia se dice que una cosa es tal cosa [3]. Por consiguiente, la definición, que expresa la esencia de una cosa, manifiesta qué es una cosa *(quid est)*. Sin embargo, en Dios no hay distinción entre «lo que es» y «por lo que es», porque en El no hay composición, según se ha demostrado (capítulo 9). Luego su esencia no se distingue de su ser *(esse)*.

21. Antes hemos probado (caps. 9 y 10) que Dios es acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad. Conviene, por tanto,

---

definitionem ipsius; sicut homini accidit albedo praeter id quod est *animal rationale et mortale.*» Obsérvese que, sorprendentemente, Santo Tomás incluye la mortalidad entre las notas esenciales del hombre. Hay que entender que es mortal en cuanto que compuesto de cuerpo y alma. Por ello la inmortalidad será siempre gracia preternatural para el hombre, aunque natural para el alma (cfr. n. 313).

[3] Cfr. *Summa Theologiae,* Parte 1, q. 50, a. 2, ad 2.

que su esencia sea acto último, pues todo acto que precede al último está en potencia con respecto a éste. El acto último es el mismo ser *(ipsum esse)*. Y puesto que todo movimiento es paso de la potencia al acto, es necesario que aquel acto al que tienda todo movimiento sea el último acto. Y como el movimiento natural tiende a aquel último acto, que es el acto apetecido naturalmente, conviene que este último acto sea el que apetecen las cosas. Y este último acto es el ser *(esse)*. Conviene, pues, que la esencia divina, que es acto puro y último, sea el mismo ser *(ipsum esse)*.

Capítulo 12

Dios no está comprendido en ningún género como si fuera una especie

22. De lo dicho resulta que Dios no está en ningún género como si fuera una especie, pues la adición de la diferencia al género es lo que constituye la especie. Luego la esencia de cualquier especie comprende algo más que el género. Pero el mismo ser *(ipsum esse)*, que es la esencia de Dios, nada contiene en sí que sea algo añadido. Por tanto, Dios no es especie de ningún género.

23. Además, como todo género contiene diferencias en potencia, en todo ser constituido por género y diferencia existe un acto mezclado con potencia. Se ha demostrado (cap. 10) que Dios es acto puro sin mezcla de potencia; por tanto, su esencia no está constituida por géneros y diferencias y, por la misma razón, no está en ningún género.

Capítulo 13

Es imposible que Dios sea género alguno

24. Finalmente, hay que demostrar que no es posible que Dios sea un género. Por el género se tiene lo que es la cosa; pero no que la cosa sea, pues por las diferencias específicas se constituye la cosa en su propio ser. En Dios, en cambio, su mismo

ser *(ipsum esse)* es lo que El es. Por tanto, es imposible que Dios sea un género.

25. Más aún, todo género se divide por las diferencias. No es propio del ser recibir varias diferencias, pues las diferencias participan del género sólo accidentalmente, en cuanto las especies constituidas por las diferencias participan del género. Luego no puede haber ninguna diferencia que no participe del ser: porque el no-ser *(non ens)* no es diferencia de ninguna cosa. Por consiguiente, es imposible que Dios sea un género que se predique de muchas especies.

CAPÍTULO 14

Dios no es una especie que se predique de muchos individuos

26. Tampoco es posible que Dios sea una especie que se predique de muchos individuos. Es sabido que los diversos individuos que convienen en la única esencia de una especie, se distinguen por algunas cosas que no pertenecen a la esencia de la especie. Los hombres, por ejemplo, están todos comprendidos en la humanidad, pero se distinguen unos de otros por alguna cosa que no es inherente a la esencia íntima de la humanidad. Esto no puede verificarse en Dios, porque Dios es su propia esencia, según queda ya probado (cap. 10); luego es imposible que Dios sea una especie que se predique de varios individuos.

27. Además, muchos individuos contenidos en una misma especie se diferencian entre sí en cuanto al ser y, sin embargo, convienen en la esencia. Donde quiera que haya muchos individuos pertenecientes a la misma especie, necesariamente ha de haber diferencia entre el ser y la esencia de la especie. Pero, en Dios, el ser y la esencia son una misma y única cosa, según se ha probado (cap. 11); luego es imposible que Dios sea una especie que se predique de varios individuos.

CAPÍTULO 15

Es necesario confesar que Dios es Uno

28. De lo expuesto se sigue que es necesario que haya un solo y único Dios. Si hubiera muchos dioses, sería preciso tomar esta locución: *hay muchos dioses,* o en sentido equívoco o en sentido unívoco. Si se predica la palabra «dios» en sentido *equívoco* de muchas cosas, la cuestión no reviste mayor importancia; porque nada impide que nosotros demos el nombre de «piedra» a lo que otros denominan «dios» (sería sólo cuestión de ponerse de acuerdo sobre los términos o palabras empleadas). En cambio, si se predica la palabra «dios» de muchas cosas en sentido *unívoco,* es necesario que estos diversos «dioses» pertenezcan a un mismo género o sean de una misma especie. Dios, como ya hemos probado (caps. 13 y 14), no es ni género ni especie que contenga varios individuos; luego es imposible que haya muchos dioses.

29. Además, aquello por lo que una esencia común se individúa, es imposible que convenga a varios individuos. Y, así, aunque haya muchos hombres, tal hombre determinado es imposible que no sea uno. Luego, si una esencia se individualizase por sí misma, y no por otra cosa, sería imposible que conviniese a muchos individuos. La esencia divina se individualiza por sí misma; porque, en Dios, la esencia y la individualidad *(quod est)* no son diferentes, puesto que —como ya hemos probado (capítulo 10)— Dios es su propia esencia. Luego es imposible que haya más de un solo y único Dios.

30. Aún podemos aducir otra prueba. Una forma cualquiera puede multiplicarse de dos maneras: o por las diferencias que contiene, como forma general, a la manera que el color se multiplica por sus diversas especies; o por el sujeto que contiene las diferencias, como, por ejemplo, la blancura. Por consiguiente, toda forma que no pudiera multiplicarse por sus diferencias, si no existiese como forma en un sujeto, sería imposible que fuera capaz de multiplicidad; como, por ejemplo, la blancura, que no podría ser más que una si existiera sin sujeto. Como la esencia de Dios es su mismo ser que no puede admitir diferencias, según se ha probado (caps. 11 y 13); y como el ser divino es una especie de

forma subsistente por sí misma, por razón de que Dios es su mismo ser, es imposible que la esencia divina sea más de una sola. Luego es también imposible que haya muchos dioses.

Capítulo 16

Es imposible que Dios sea un cuerpo

31. Es, además, evidente que Dios no puede ser un cuerpo. En todo cuerpo se encuentra alguna composición, puesto que consta de partes; luego lo que es enteramente simple no puede ser cuerpo.

32. Más aún, no hay cuerpo alguno que imprima movimiento sin que él mismo esté sujeto al movimiento, según lo acredita la experiencia; luego, siendo inmóvil por ser el primer motor, no puede ser cuerpo.

Capítulo 17

Es imposible que Dios sea forma de un cuerpo, o una potencia activa unida a cuerpo alguno

33. Tampoco es posible que Dios sea forma de cuerpo alguno, o una potencia o virtualidad unida a un cuerpo. En efecto, en todo cuerpo que es móvil es preciso que, cuando se mueva, sus partes se muevan también, al menos, de un modo accidental. Sin embargo, el primer motor no puede cambiar ni esencial ni accidentalmente, porque debe ser completamente inmóvil, como ya se ha dicho (cap. 4). Luego es imposible que sea una forma o una potencia activa unida a un cuerpo.

34. Además, todo motor, por lo mismo que mueve, debe tener cierto poder o dominio sobre las cosas que mueve. Así, vemos que, cuanto más supere la fuerza motriz a la resistencia o inercia del objeto puesto en movimiento, tanto mayor será el movimiento que le comunique. Es necesario, por consiguiente, que el primer motor de todas las cosas tenga un poder y dominio supremo sobre las cosas que mueve. Esto no se verificaría si el primer motor estuviera unido de algún modo al móvil, tal como sucedería si fuera la forma o la potencia de una cosa.

Es necesario, por tanto, que el primer motor no sea ni un cuerpo, ni una forma o potencia unida a un cuerpo.

Por esto Anaxágoras [4] dijo que la inteligencia era simple, porque todo lo imperaba y movía.

CAPÍTULO 18

Dios es infinito por su esencia

35. De lo dicho se deduce también que Dios es infinito, pero no de un modo *privativo,* en cuanto que el infinito es pasión de la cantidad; esto es, en el sentido en que se dice que algo es infinito cuando, aunque le correspondería por su naturaleza estar limitado, de hecho no lo está; sino *negativamente,* en cuanto que se dice que es infinito lo que no acaba de ninguna manera, es decir, cuando no tiene límites. Ningún acto es finito más que por la potencia, que es capacidad receptiva: así es como las formas están limitadas por relación a la potencia de la materia. Luego, si el primer motor es un acto sin mezcla de potencia, porque no es ni la forma de un cuerpo, ni una potencia o virtualidad unida al cuerpo, necesariamente ha de ser infinito.

36. El orden mismo de las cosas demuestra esta verdad, porque, cuanto más elevados están los seres en su escala, tanto mayores se les considera en su orden. Así, en efecto, entre los elementos, los que son superiores son mayores que los otros en cantidad y simplicidad. Lo demuestra su modo de generación, pues el fuego procede del aire, el aire del agua, y el agua de la tierra. Además de esto, un cuerpo celeste aventaja en cantidad a todos los elementos. Es necesario, por consiguiente, que entre todos los seres, aquel que es el primero y no puede tener otro que sea superior a él, sea infinito en cantidad, según su naturaleza.

37. No debe causar admiración que un ser simple, y que carece de cantidad corporal, sea infinito y aventaje, por su inmensidad, a toda cantidad corporal, puesto que nuestra inteligencia,

---

[4] Cfr. ARISTÓTELES, *Physica,* lib. 8, cap. 5 (ed. Maggiòlo, n. 813); *De Anima,* lib. 3, cap. 4 (ed. Pirotta, p. 163a); *Metaphysica,* lib. 1, cap. 3 (ed. Cathala-Spiazzi, p. 27b, n. 48).—ANAXÁGORAS, filósofo nacido en Asia Menor, que vivió en Atenas (ca. 499-428 antes de Jesucristo).

que es simple e incorpórea, aventaja a la cantidad de todos los cuerpos, y lo abarca todo, por el poder de su conocimiento [5]. Luego con mucha más razón el primero de los seres los aventaja y los comprende a todos en su inmensidad.

Capítulo 19

Dios tiene poder infinito

38. De lo anterior se deduce claramente que Dios tiene un poder infinito. El poder de una cosa radica en su esencia, porque las cosas pueden obrar según la naturaleza de su ser; luego si Dios es infinito en esencia, convendrá que también sea infinito en poder.

39. Lo mismo se demuestra observando atentamente el orden de las cosas. Pues, en efecto, todo ser que está en potencia tiene, por lo mismo, capacidad receptiva y pasiva; y, en cambio, tiene virtud activa porque está en acto. Lo que está solamente en potencia, como la materia prima, tiene una posibilidad infinita de recepción, sin participar en nada de la virtud activa; y cuanto más aventaje formalmente una cosa a la materia prima, tanto mayor será su capacidad de acción. Por esta razón el fuego es el más activo de los elementos. Luego Dios, que es acto puro sin mezcla de potencialidad, tiene un poder activo infinito sobre todos los seres.

Capítulo 20

Lo infinito no implica la imperfección de Dios

40. Aunque lo infinito en las cantidades (predicamentales) sea una imperfección, lo infinito en Dios demuestra una perfección suprema. Lo infinito en las cantidades procede de la materia, que está privada de fin: pues la imperfección acontece en una cosa, porque la materia se encuentra en este estado de privación. En cambio, toda perfección procede de la forma. Luego, siendo Dios infinito, porque no es más que forma o acto sin mezcla

[5] Cfr. Aristóteles, *De Anima,* lib. 3, cap. 8: «omnia ea, quae sunt, quodammodo est anima» (ed. Pirotta, p. 186a).

alguna de materia o potencialidad, en Dios su infinitud es expresión de su perfección suprema.

41. Esto también podría considerarse desde otro punto de vista, pues, aun cuando en un mismo y único objeto que pasa de lo imperfecto a lo perfecto, hay algo imperfecto anterior a lo perfecto —del mismo modo que uno es niño antes de ser hombre—, es necesario, sin embargo, que lo que es imperfecto proceda de lo que es perfecto: porque el niño no puede proceder sino del hombre, y el semen no puede originarse sino del animal o de la planta. Por consiguiente, es necesario que el ser que por su naturaleza es anterior y da movimiento a todo, esté dotado de una perfección superior a todo.

Capítulo 21

Dios posee de una manera eminentísima todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas

42. De lo que antes hemos dicho se sigue que todas las perfecciones que se encuentran en las cosas han de existir original y superabundantemente en Dios. Todo ser que comunica la perfección a otro, posee ya en sí esta misma perfección a la que mueve, a la manera que el maestro posee la ciencia antes de enseñarla a los demás. Y como Dios es el primer motor que comunica a todas las cosas las perfecciones que les son propias, debe poseer y tener en sí superabundantemente las perfecciones de todas las criaturas.

43. Más aún, todo ser que posee una perfección y carece de otra es limitado en el género o en la especie; porque cada cosa está constituida en el género o en la especie por la forma, que es la perfección del ser. Pero lo que está constituido bajo una especie o bajo un género no puede tener una esencia infinita, porque es necesario que la diferencia última que constituye su especie limite su esencia. Y ésta es la razón por la que llamamos definición o fin a la razón que expresa una especie. Luego, si la esencia divina es infinita, es imposible que posea solamente las perfecciones de un género o de una especie, y esté privada de las

demás; y es, por el contrario, esencial que reúna las perfecciones de todos los géneros y de todas las especies [8*].

Capítulo 22

En Dios, todas las perfecciones son realmente lo mismo

44. Resumiendo lo que antes hemos dicho, resulta con la mayor evidencia que todas las perfecciones son, en Dios, realmente lo mismo. En efecto, hemos demostrado (cap. 9) que Dios es simple: puesto que donde hay simplicidad no puede haber diversidad en la intimidad del ser; luego, si se encuentran en Dios las perfecciones de todas las criaturas, es imposible que estén en El con su diversidad y, por consiguiente, dichas perfecciones se identifican realmente.

45. Se demuestra esta verdad considerando lo que sucede en las facultades cognoscitivas. Una potencia superior abarca, en un solo acto de comprensión, todas las cosas que las potencias inferiores conocen bajo puntos de vista diferentes. En efecto, la inteligencia, por una virtud única y simple juzga de todas las percepciones de la vista, del oído y de los demás sentidos.

46. Esto mismo sucede en las ciencias; y, aunque las ciencias inferiores sean múltiples en razón a sus diversos objetos, hay, sin embargo, una ciencia superior que lo abarca todo, que es conocida con el nombre de Filosofía primera.

47. Lo mismo se verifica también en el poder. En la autoridad del Rey, que es una, se encuentran refundidas todas las de-

---

8* El hecho de que Dios reúna en Sí las perfecciones de todas las cosas, presupone la distinción entre perfecciones puras e impuras. Las perfecciones puras o simples son aquellas que, aunque limitadas, no encierran en su concepto formal ninguna imperfección, como la bondad; las perfecciones impuras o mixtas, por el contrario, encierran en su concepto formal alguna imperfección, como, por ejemplo, el movimiento, la materia, etc. Las perfecciones puras deben ser afirmadas de Dios formal y eminentemente, de manera que Dios es esas perfecciones; en cambio, las perfecciones impuras o mixtas deben ser negadas formalmente de la esencia divina, de una parte, de modo que Dios es inmóvil, inmaterial, etc.; pero, de otra parte, estas perfecciones mixtas existen en Dios virtual y eminentemente, en cuanto que es causa de las mismas que se encuentran formalmente en las criaturas.

más autoridades encargadas de ejercer las diversas funciones públicas. De este modo, las perfecciones que se encuentran multiplicadas en las criaturas inferiores según la diversidad de las cosas, están unidas en el principio o vértice de todos los seres, que es Dios.

CAPÍTULO 23

En Dios no hay accidente alguno

48. Es evidente también que en Dios no puede haber accidente alguno. Si en El todas las perfecciones son una misma cosa, y a la perfección pertenece el ser, el poder, la acción y las demás cosas semejantes, necesariamente estas perfecciones deben ser idénticas en El a su esencia; luego ninguna de ellas es accidental en El.

49. Además, es imposible que sea infinito en perfección aquello cuya perfección pueda recibir algún incremento. Sabemos que un ser que tiene alguna perfección accidental es susceptible de recibir el incremento de alguna otra perfección (porque todo accidente es una adición a la esencia), y que, en consecuencia, no se encuentra perfección infinita en la esencia de ese ser. Antes (caps. 18 y 20) hemos demostrado que Dios, según su esencia, es infinitamente perfecto; luego no puede haber en El ninguna perfección que sea accidental, sino que todo lo que es en El, es su substancia.

50. Esta misma conclusión se deduce fácilmente de su suma simplicidad, de que es acto puro y de que es el primero de los seres. Cuando en un sujeto hay algún tipo de composición accidental, ese sujeto no puede ser acto puro, puesto que el accidente es forma o acto del sujeto. Además, lo que existe por sí es siempre anterior a lo que no existe más que accidentalmente. De estos principios se deduce, como consecuencia legítima, que en Dios nada es accidental.

CAPÍTULO 24

La multiplicidad de denominaciones que se predican de Dios no repugna a su simplicidad

51. Ocupémonos de la razón de esa multiplicidad de denominaciones que se aplican a Dios, aun cuando sea en Sí mismo absolutamente simple. Como nuestra inteligencia no puede abarcar la esencia de Dios en Sí misma, se eleva a su conocimiento por medio de las cosas que están a nuestro alcance, en las que encontramos ciertas perfecciones cuya raíz y origen común —como ya se ha demostrado (cap. 22)— está en Dios. Y como no podemos denominar una cosa sino en razón de la inteligencia o conocimiento que de ella tenemos, porque los nombres son los signos de la inteligencia [6], se sigue que sólo podemos aplicar a Dios las denominaciones por medio de las perfecciones que percibimos en los demás seres, y cuyo origen está en Dios; y como las perfecciones son múltiples en los seres, es indispensable aplicar a Dios muchas denominaciones.

Por el contrario: si nosotros pudiéramos ver la esencia de Dios en sí misma, no tendríamos necesidad de valernos de esta multiplicidad de denominaciones, porque el conocimiento que tendríamos de Dios sería simple; tan simple como lo es su esencia. Este conocimiento, objeto de nuestras esperanzas, nos está reservado para el día de nuestra glorificación, según aquellas palabras de Zacarías: «En aquel tiempo el Señor único; no habrá más nombre que el suyo» (Zach 14, 9).

CAPÍTULO 25

No hay sinonimia en las diferentes denominaciones que se predican de Dios

52. De lo dicho podemos deducir las siguientes conclusiones: *Primera,* que los diferentes nombres aplicados a Dios, aunque signifiquen una misma cosa en sí, no son, sin embargo, sinónimos. Para que ciertos nombres sean sinónimos, es necesario que signi-

---

[6] Cfr. ARISTÓTELES, *Peri Hermeneias,* lib. 1, cap. 1 (ed. Spiazzi, n. 8, p. 14a).

fiquen la misma cosa y representen la misma concepción del entendimiento; pero, cuando una cosa es designada según las diversas razones o concepciones que de ella tiene la inteligencia, no hay sinonimia, porque no hay identidad perfecta de significación, puesto que las palabras significan inmediatamente las concepciones de la inteligencia, que son las semejanzas de las cosas. Luego, como las diversas denominaciones aplicadas a Dios significan las diferentes concepciones de nuestra inteligencia con relación a Dios, es evidente que no son sinónimas, aun cuando significan absolutamente una misma cosa.

Capítulo 26

Lo que está en Dios no puede ser definido por las definiciones de estos nombres o denominaciones

53. La *segunda consecuencia* es que, no pudiendo nuestra inteligencia abarcar perfectamente la esencia divina por medio de ninguna de las concepciones significadas por las denominaciones aplicadas a Dios, es imposible que lo que está en Dios sea definido por las definiciones de estos nombres, como si, por ejemplo, creyéramos que la definición de la sabiduría era la definición del poder divino, y, así, en todo lo demás.

54. Aún podemos presentar otra prueba. Toda definición está basada en el género y las diferencias, pues la especie es propiamente el objeto de la definición. Pero la esencia divina no puede ser contenida ni en género ni en especie alguna, según hemos demostrado antes (caps. 12 y 14); luego no puede formularse ninguna definición de la esencia divina.

Capítulo 27

Las denominaciones que se predican de Dios y de otras cosas no están tomadas en sentido unívoco ni equívoco

55. La *tercera consecuencia* es que las denominaciones aplicadas a Dios y a otras cosas, no están tomadas ni en un sentido completamente *unívoco* ni en un sentido completamente *equívoco.*

No, en un sentido *unívoco,* porque la definición de lo que es predicado de la criatura no puede ser la misma que la definición de lo que es predicado de Dios. En cambio, es necesario que las cosas tomadas en un sentido unívoco tengan una definición idéntica.

Estas denominaciones tampoco pueden ser tomadas en sentido completamente *equívoco.* En efecto, cuando por pura casualidad predicamos equívocamente un mismo nombre de dos cosas, no tenemos en cuenta ninguna relación entre ellas y, por ello, no podemos hablar de una de ellas a partir del conocimiento que tenemos de la otra. En cambio, los nombres que decimos de Dios y de las cosas los decimos en virtud de las relaciones que la inteligencia descubre entre las cosas y Dios. Por consiguiente, podemos juzgar y razonar sobre Dios a partir de las cosas. Por esta razón, los nombres que predicamos de Dios y de las cosas no se toman en sentido absolutamente equívoco, como cuando casualmente predicamos un mismo nombre equívocamente de varias cosas.

Estas denominaciones se aplican a Dios por *analogía,* es decir, en virtud de cierta proporción o semejanza de unas cosas con respecto a otras. En efecto, por la misma razón que comparamos las cosas a Dios como a su primer origen, le atribuimos las denominaciones que significan las perfecciones de estas mismas cosas. Queda, pues, probado que estas denominaciones, en cuanto a la cosa significada por el nombre, son dichas en primer lugar de Dios, del cual emanan las perfecciones de las demás criaturas; aunque, en cuanto a la imposición del nombre, se apliquen anteriormente a las cosas en atención a que la inteligencia, que impone las denominaciones, se eleva de las criaturas a Dios [9*].

[9*] Dice Santo Tomás, en este cap. 27, que las denominaciones que se predican de Dios y de las cosas no están tomadas en sentido unívoco ni equívoco, sino análogo. Sabemos que término unívoco es el que designa a diversos objetos según una misma significación; el equívoco, en cambio, lo hace según significaciones completamente distintas. Repasemos, pues, aunque sea esquemáticamente, en qué consiste la analogía.

Predicar analógicamente un nombre común es atribuirlo a varios sujetos, parte en el mismo sentido, parte en sentido diverso. El nombre común atribuido analógicamente, y más propiamente la razón significada por él, constituyen el «análogo», y los sujetos a los que se aplica el análogo se llaman «analogados». La «analogía» es la semejanza de proporción que

CAPÍTULO 28

Dios debe ser inteligente

56. Probemos ahora que Dios es inteligente. Todas las perfecciones de los seres preexisten en Dios de una manera superabundante, según se demostró antes (cap. 21); la inteligencia es la primera de todas las perfecciones de los entes, puesto que los seres intelectuales aventajan a los demás; luego es necesario que Dios sea inteligente.

57. Además, y lo hemos demostrado también (caps. 9 y 10), Dios es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, mientras

---

guardan entre sí los analogados, y se divide en *extrínseca* o científica y metafísica o *intrínseca.*

En la *analogía extrínseca* o científica, si la razón significada por el nombre común se encuentra propia e intrínsecamente en uno de los analogados (primer analogado) y en los demás sólo por cierta referencia extrínseca a aquél, referencia por la cual se asimilan a la razón formal, será «analogía de atribución extrínseca»; si, por el contrario, el nombre común hace referencia a la relación interna que guardan entre sí dos analogados, a la cual se asimilan las relaciones externas o metafóricas que guardan entre sí otras varias parejas de analogados, será «analogía de proporcionalidad extrínseca» o «metafórica», denominada también «dinámica», porque la semejanza de relaciones en que se basa se refiere en todos los casos al modo de actividad y nunca al modo de ser de los analogados. Añadamos que la analogía extrínseca o científica sólo puede llevar a un conocimiento conjetural o probable, pues en ella se carece en absoluto de un término único que pueda servir de medio para una demostración apodíctica; por esto, el científico la usa para construir sobre ella argumentos de probabilidad fundados en las semejanzas accidentales de los seres.

En cuanto a la *analogía intrínseca* o metafísica, recordemos que es aquella en que la razón significada por el nombre común está realizada intrínsecamente en todos los analogados. En la «analogía de atribución intrínseca» se realiza el análogo primeramente en un analogado y secundariamente en los demás, es decir, se salva el orden de prioridad y posterioridad en la realización intrínseca del análogo; en cambio, en la «analogía de proporcionalidad intrínseca» no se salva ese orden. Además, conviene tener presente que sólo el concepto de ser y el de los demás trascendentales en sentido lato, proporcionan una razón análoga intrínsecamente realizada en todos los analogados, porque sólo la razón de ser y la de los demás trascendentales se realizan intrínsecamente en todos los sujetos de los que se predican, y no se realizan, sin embargo, de la misma manera porque el ser constituye lo que es común a todos los seres y también aquello que es propio y particular de cada uno de ellos.

que la materia es el ser en potencia. Luego es necesario que en Dios no haya de modo alguno materia. La inmunidad y exención de la materia es la causa de la facultad intelectual, que se caracteriza por hacer actualmente inteligibles las formas materiales abstrayéndolas de la materia y de las condiciones de la materia. Por tanto, Dios es inteligente.

58. Por otra parte, Dios es el primer motor (cap. 3), y parece ser propio de ese motor ser inteligente, porque la inteligencia usa de todas las demás cosas como de instrumentos para el movimiento; y así sucede que el hombre por medio de su inteligencia se sirve, como de instrumentos, de los animales, de las plantas y de todas las cosas inanimadas; luego conviene que Dios, que es el primer motor, sea inteligente.

Capítulo 29

La facultad intelectual no existe en Dios ni en potencia ni en hábito, sino en acto

59. Como nada se encuentra en Dios que esté en potencia, sino únicamente en acto (cap. 9), es necesario que Dios sea inteligente; pero no en potencia ni en hábito, sino solamente en acto. De donde resulta con la mayor claridad que Dios, en el ejercicio de esta facultad, no sufre sucesión alguna. En efecto, cuando una inteligencia conoce sucesivamente muchas cosas, al conocer actualmente una cosa, es preciso que entienda en potencia otra. En cambio, no hay sucesión en las cosas que existen simultáneamente; luego, si Dios nada entiende en potencia, necesariamente estará exento de sucesión en su conocimiento. De aquí se sigue que todo lo que Dios comprende, lo comprende por un acto de comprensión simultáneo, y que no está sujeto a novedad alguna, porque el entendimiento que conoce algo por primera vez, fue antes inteligente en potencia. No es menos evidente que la inteligencia de Dios no obra de un modo discursivo para proceder de lo conocido a lo desconocido, a la manera de nuestra inteligencia que siempre procede por medio de raciocinios. En efecto, hay acción discursiva en la inteligencia, siempre que procedemos de lo conocido a lo desconocido, o a lo que antes no había sido

objeto de nuestra consideración, lo cual no puede verificarse en la inteligencia divina.

Capítulo 30

Dios no conoce por una especie distinta de su esencia

60. De los principios anteriores se deduce claramente que Dios no conoce por una especie distinta de su esencia. En efecto, todo entendimiento en el que la acción de entender se verifica por medio de una especie diferente de él mismo, se compara a esta especie intelectiva como la potencia al acto, puesto que la especie intelectiva es la perfección que lo hace entender actualmente. Luego, si en Dios, por ser acto puro, no hay nada que esté en potencia, es necesario que el acto de entender no se verifique en El por una especie distinta de su esencia. De aquí resulta que El mismo es el objeto directo y principal de su acción intelectiva. La esencia de una cosa sólo conduce directa y propiamente al conocimiento de aquella cosa a la que pertenece como esencia; pues el hombre es conocido por la definición de hombre, y el caballo por la de caballo.

Luego, si Dios es inteligente por su esencia, conviene que el objeto directo y principal de su inteligencia sea el mismo Dios. Y como Dios es su propia esencia, se sigue que en Dios el ser inteligente, el medio por el cual conoce y el objeto de la inteligencia son absolutamente lo mismo.

Capítulo 31

Dios es su entender

61. Es necesario, igualmente, que Dios sea su entender. Siendo el entender un acto segundo, como es el caso de una consideración (el acto primero es la facultad de entender o la ciencia), todo entendimiento que no es su propia intelección es a su intelección, como la potencia al acto; porque en el orden de las potencias y de los actos, lo que es anterior está en potencia con respecto a lo posterior, y lo que es último es complementario, hablando de una misma y única cosa, aunque suceda lo contrario

en cosas diferentes. En efecto, el motor y el agente son, con respecto al movimiento y a lo producido, lo que el acto es a la potencia [9bis*]. En Dios, que es acto puro, no se puede comparar una cosa a otra como la potencia al acto. Por consiguiente, Dios ha de ser su mismo entender.

62. Además, el entendimiento es, en cierto modo, al acto de entender, lo que la esencia es al ser. Pero Dios es inteligente por su esencia y su esencia es su ser; luego su entendimiento es su propio entender; y por el hecho de ser inteligente no hay en El composición, ya que en El no son distintos el entendimiento, la acción de entender y la especie intelectiva que son su misma esencia.

CAPÍTULO 32

Es necesario que haya voluntad en Dios

63. Es también necesario que en Dios haya voluntad. En efecto, Dios se comprende a Sí mismo, que es el bien perfecto, según hemos demostrado (caps. 20, 21 y 30). El bien comprendido es necesariamente amado; y esto se verifica por medio de la voluntad. Luego es necesario que en Dios haya voluntad.

64. Además, Dios es el primer motor (cap. 3), y el entendimiento no se mueve sino mediante el apetito: puesto que el apetito que se fija en un objeto concebido por el entendimiento no es otra cosa que la voluntad, es necesario que Dios tenga voluntad [10*].

9bis* Para conservar el sentido hemos debido traducir con cierta libertad el original latino, que dice :«nam movens et agens comparatur ad motum et actum, sicut agens ad potentiam». Suponemos que el texto latino debe de estar corrompido.

10* Hemos traducido de esta manera: «es necesario que Dios tenga voluntad», aunque la expresión más exacta sería decir que «Dios es volente»; pues esta última forma de hablar no es la propia del castellano. En efecto, del que entiende por estar dotado de inteligencia se suele decir que es «inteligente», pero no se suele llamar «volente» al que ama por estar dotado de voluntad. Sin embargo, en latín la expresión es bastante clara en uno y otro caso: «Oportet igitur Deum esse intelligentem» (cap. 28), y «Oportet igitur Deum esse volentem» (cap. 32).

CAPÍTULO 33
La voluntad de Dios no es realidad distinta de su inteligencia

65. Es evidente que la voluntad de Dios no debe ser algo distinto de su inteligencia. En efecto, siendo el bien entendido objeto de la voluntad, determina a la voluntad y es acto y perfección de ella. En Dios no difieren, según ya se ha demostrado (cap. 9), el motor y el movimiento, la potencia y el acto, la perfección y lo perfectible. Por consiguiente, es necesario que en Dios la voluntad no sea distinta del bien concebido. La inteligencia divina es lo mismo que su esencia; luego la voluntad divina no es distinta de la inteligencia y de la esencia divinas.

66. Más aún, las principales perfecciones en las cosas creadas son la inteligencia y la voluntad, lo que se indica porque se encuentran en los seres más nobles. Las perfecciones de todas las cosas son en Dios una sola cosa, que es su esencia (caps. 22 y 23). Luego en Dios la inteligencia y la voluntad son lo mismo que su esencia.

CAPÍTULO 34
La voluntad de Dios es su propia volición

67. Lo dicho prueba también que la voluntad divina no es otra cosa que la misma volición *(velle)* de Dios. En efecto, hemos probado (cap. 33) que la voluntad divina es lo mismo que el bien querido por Dios: lo que no podría suceder si la voluntad divina no fuese lo mismo que la volición; y puesto que la volición procede de la voluntad, por medio del objeto querido, la voluntad en Dios es lo mismo que su propia volición.

68. Además, la voluntad de Dios, su inteligencia y su esencia son lo mismo; es así que la inteligencia de Dios es su propio entender y que su esencia es su ser; luego necesariamente su voluntad es su volición. De este modo, resulta claro que la voluntad de Dios no repugna a su simplicidad.

Capítulo 35

Todo lo dicho hasta aquí está comprendido en un solo artículo de fe

69. De todo lo dicho, podemos deducir que Dios es uno, simple, perfecto, infinito, inteligente y volente; verdades todas que están contenidas en el Símbolo en un corto artículo de la fe, en el que confesamos que *creemos en un solo Dios todopoderoso* [7]. Como esta palabra *Dios* viene de la palabra griega *Theos* —derivada de otra de este mismo idioma, que significa *ver* o *considerar (theaste)*—, es evidente que el mismo nombre de Dios expresa que es inteligente y, por consiguiente, que tiene voluntad. Además, cuando confesamos su unidad excluimos no sólo la pluralidad, sino también toda composición, porque no es absolutamente uno sino lo que es simple; y, cuando confesamos que Dios es todopoderoso, damos a entender que hay en El un poder infinito al que nada puede sustraerse, comprendiendo en esta denominación su cualidad de infinito y perfecto, porque el poder o virtualidad de una cosa es proporcional a su esencia.

Capítulo 36

Todas estas verdades han sido objeto de la consideración de los filósofos

70. Todo lo que acabamos de decir con respecto a Dios ha sido objeto de consideraciones profundas y sutiles por parte de varios filósofos paganos, aunque algunos de ellos hayan incurrido en errores sobre esta materia. Aquellos que expusieron la verdad sobre estas cosas sólo pudieron conocerlas después de laboriosas y largas investigaciones.

En la doctrina cristiana —a la cual no pudieron acceder los filósofos paganos— se nos transmiten, además, ciertas nociones acerca de Dios, sobre las cuales somos instruidos por la fe cristiana más allá de lo que permite la capacidad humana. A saber:

---

[7] *Symbolum Apostolorum,* art. 1.

que siendo Dios uno y simple —como queda demostrado (capítulos 9 y 15)— haya, sin embargo, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, y que los Tres no sean tres dioses, sino un solo Dios. Vamos a consagrarnos a la consideración de estos misterios en cuanto nos sea posible.

Segundo Tratado
Sobre la Trinidad de Personas

Capítulo 37
De qué modo existe el Verbo en la naturaleza divina

71. Hemos dicho antes (caps. 28, 30 y 34) que Dios se comprende y se ama, y que en El la volición y el entender son una misma cosa que su ser (caps. 31 y 34). Puesto que Dios se comprende, y que toda concepción de la inteligencia se encuentra en el que entiende, es necesario que Dios sea en Sí mismo como el objeto comprendido en el ser que le comprende. Lo entendido, en cuanto que está en el ser inteligente, es como un verbo del entendimiento, porque expresamos por un verbo exterior lo que internamente comprendemos en la inteligencia. Según dice el Filósofo, las palabras son los signos de los conceptos [8]; luego es necesario que en Dios exista su Verbo.

---

[8] Aristóteles, *De interpretatione,* lib. 1, cap. 1 (ed. Spiazzi, p. 9a).

CAPÍTULO 38

El Verbo de Dios se llama concepción

72. Lo que está contenido en el entendimiento como un verbo interior es llamado comúnmente concepción de la inteligencia. Se dice que alguien es concebido corporalmente cuando ha sido formado por una virtud vivífica en el seno de un animal viviente, por el concurso activo del macho y el pasivo de la hembra [9], en la cual tiene lugar la concepción; de suerte que el nuevo ser concebido pertenece a la naturaleza del uno y de la otra, conformándose a ellos según la especie. Lo que el entendimiento comprende, se forma en él con el concurso en cierta manera activo de lo inteligible y pasivo del entendimiento; y lo que es comprendido por el entendimiento y en él existente, es conforme, no sólo a lo inteligible que produce el conocimiento, de lo cual es imagen, sino también al entendimiento, que es pasivo porque tiene naturaleza intelectual. Luego, no sin razón, se llama concepción del entendimiento a lo que es comprendido por él [11*].

CAPÍTULO 39

De qué modo el Verbo se compara al Padre

73. En esto debemos subrayar una diferencia. La idea concebida por el entendimiento es la imagen de la cosa conocida, según su especie, y, en consecuencia, es como un hijo de esa cosa. Cuando el entendimiento comprende una cosa diferente de él mismo, la cosa comprendida es como el padre del verbo concebido en el entendimiento, mientras que el entendimiento se asimila más bien a la madre, cuya función consiste en que en ella se realice la concepción. Pero, cuando el entendimiento se comprende a sí mismo, el verbo concebido se compara al principio inteli-

---

9 ARISTÓTELES, *De generatione animalium,* lib. 1, cap. 2 (ed. Louis, página 3).

11* La forma de hablar es analógica (cfr. nota 10*). Primero, Santo Tomás define lo que es la concepción corporal, y luego lo aplica a lo que sucede en el espíritu, mostrando que, de algún modo, se cumplen las características de la concepción en la actividad del entendimiento. Por analogía traslada después el tema de la concepción intelectual al estudio de la primera procesión intratrinitaria.

gente, como el hijo al padre. Por consiguiente, cuando hablamos del Verbo, según el cual o por cuyo medio Dios se comprende a Sí mismo, es necesario comparar este Verbo a Dios, de quien es Verbo, como se compara el Hijo al Padre.

CAPÍTULO 40

De qué modo se entiende la generación en la naturaleza divina

74. En lo que acabamos de afirmar se halla la razón de que el Símbolo de la Fe católica nos enseñe a confesar la divinidad del Padre y del Hijo, diciendo: *Creo en Dios Padre y en su Hijo* [10]. Y, por temor a que, al oír las palabras Padre e Hijo, haya alguno que pueda entender una generación carnal —según el sentido que en el orden natural damos a las palabras padre e hijo—, San Juan Evangelista, a quien fueron revelados los secretos divinos, se vale de la palabra *Verbo,* en lugar de la de *Hijo* (cfr. Io 1, 14.18), para darnos a entender que se trata de una generación intelectual.

CAPÍTULO 41

El Verbo, que es el Hijo, tiene el mismo ser y la misma esencia que Dios Padre

75. Es necesario considerar que, siendo en nosotros diferente el ser natural y el acto de entender, conviene que el verbo concebido en nuestro entendimiento, y que sólo tiene un ser intelectual, sea de una naturaleza diferente de la de nuestro entendimiento, que tiene un ser natural [12*]. En cambio, en Dios, el ser

---

[10] *Symbolum Apostolorum,* art. 1 y 2.

[12*] En el hombre existe el acto primero por el cual tiene la existencia, y el acto segundo que es la operación. Por el acto primero tiene la potencia intelectiva, y cuando conoce en acto adquiere una nueva perfección que es un acto segundo. Por esta razón se diferencian entre sí: el acto de ser, el acto de entender y la nueva perfección adquirida (lo que es entendido); y el verbo mental es, por consiguiente, una realidad diferente al entendimiento. En Dios, en cambio, por ser Acto Puro, no se distingue el acto de ser —que es su misma esencia— del acto de entender y de lo entendido, y, por tanto, el Verbo de Dios tiene la misma naturaleza de Dios.

y el acto de entender son una misma cosa; luego el Verbo de Dios, que está en Dios, y de Quien es Verbo según el ser inteligible, tiene el mismo ser que Dios, de Quien es Verbo. Y por esta razón, el Verbo debe tener la misma esencia y la misma naturaleza que Dios, y deben convenirle los mismos atributos.

Capítulo 42

Así lo enseña la Fe católica

76. Por ello confesamos en el Símbolo de la Fe católica, que el Hijo *es consubstancial al Padre* [11]; y, por medio de esta fórmula dogmática, evitamos el incurrir en dos errores: primero, que podamos entender al Padre y al Hijo en el sentido de una generación carnal, que se efectúe por una especie de separación de la substancia del Hijo de la del Padre, de forma que no fuesen consubstanciales; y segundo, que se entendiera al Padre y al Hijo en el sentido de una generación intelectual, como la que tiene lugar en nuestra mente, en la que el verbo es concebido al modo de un accidente operado en el entendimiento, y sin que su existencia proceda de su esencia [13*].

Capítulo 43

En Dios, entre el Padre y el Verbo no hay diferencia alguna de duración, ni de especie, ni de naturaleza

77. Las cosas que no se diferencian por la esencia, no pueden admitir diferencia alguna de especie, de duración o de naturaleza. Al ser el Verbo consubstancial al Padre, es claro que no puede

---

11 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

13* Santo Tomás dice, concretamente, que el verbo mental del hombre no es una misma realidad con la facultad de la cual procede (cfr. nota 12*). En Dios, en cambio, el Verbo es de la misma naturaleza de la cual procede. En consecuencia, se llama propiamente *generación* a la primera procesión intratrinitaria, entendiendo por generación: «origo alicuius viventis a principio viventi coniuncto in similitudinem naturae». En cambio, la procesión intelectual en el hombre recibe impropiamente el nombre de concepción mental o generación mental, porque no engendra un verbo de la misma naturaleza.

diferenciarse del Padre por ninguna de estas tres cosas (duración, especie y naturaleza).

78. En primer lugar, no hay entre ellos *diferencia de duración*. En efecto, puesto que el Verbo existe en Dios, ya que Dios se comprende a Sí mismo concibiendo a su Verbo, que es un acto intelectual de El mismo, si el Verbo de Dios no hubiera existido siempre, Dios no habría tenido siempre inteligencia de Sí mismo; es así que Dios se ha comprendido siempre que ha existido, porque en Dios su entender y su ser son una misma cosa; luego su Verbo ha existido igualmente siempre, y por esto decimos en el Símbolo que *ha nacido del Padre antes de todos los siglos* [12].

79. Es también imposible que el Verbo de Dios *difiera de Dios en cuanto a la especie* y sea como inferior a Dios, puesto que Dios no entiende de Sí mismo menos de lo que es. Por ello, el Verbo es especie perfecta, porque es Verbo de quien se comprende perfectamente. Luego es necesario que el Verbo de Dios sea enteramente perfecto, según la especie de la divinidad.

Sin embargo, hay cosas que proceden de otras sin llegar a poseer la perfección de su especie. 1) Esto pasa, por ejemplo, en las generaciones impropiamente dichas o equívocas. El sol no engendra otro sol, pero engendra ciertos animales [13]. Para excluir semejante imperfección de la generación divina confesamos que el Verbo ha nacido *Dios de Dios* [14]. 2) Por otra parte, una cosa que procede de otra puede diferenciarse de ella por un defecto de pureza, por ejemplo, cuando por la aplicación de una materia extraña a una cosa en sí misma pura y simple, se produce algo deficiente, con relación a la primera especie; como cuando se hace una casa material con el plano que existe en la mente del arquitecto; o se produce el color con la luz recibida de un cuerpo limitado; o un cuerpo mixto, con el fuego añadido a otros elementos; o la sombra, con un rayo solar interceptado por un cuerpo opaco. Para excluir todo esto de la generación divina se añade que el Verbo es *Luz de Luz* [15]. 3) Por último, puede que una cosa

---

12 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

13 ARISTÓTELES, *Physica,* lib. 2, cap. 2 (ed. Maggiólo, n. 116, p. 86b). Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae,* Parte 1, q. 71, a. un.; q. 91, a. 2, ad 2.

14 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

15 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

que procede de otra no tome la especie de ésta, porque no sea la cosa propiamente, pues no reciba en realidad su naturaleza, sino sólo cierta semejanza. Es lo que sucede con la imagen reflejada en un espejo, con una pintura o escultura, y aun con la semejanza de una cosa en el entendimiento o en el sentido. En efecto, no se dice que la imagen de un hombre es un hombre verdadero, sino la semejanza de un hombre; ni que la piedra es el alma, sino la especie de la piedra, como dice el Filósofo [16]. Con el fin de excluir de la generación divina semejante interpretación, se añade que el Verbo *es Dios verdadero, de Dios verdadero* [17].

80. También imposible que, *según la naturaleza, el Verbo sea diferente* de Dios, pues es natural a Dios el conocerse a Sí mismo. Si toda inteligencia conoce naturalmente ciertas cosas (como nuestro intelecto, los primeros principios) [14*], con mucha más razón Dios, cuyo entender es su ser, debe conocerse a Sí mismo naturalmente. Luego su Verbo procede naturalmente de El, no a la manera que unas cosas proceden de otras sin un origen natural —como proceden de nosotros las cosas artificiales que hacemos—, sino como las que naturalmente proceden de nosotros, a las cuales llamamos engendradas, como un hijo. Para que se entienda que el Verbo de Dios procede de El naturalmente, y no por el poder de su Voluntad, añadimos: *engendrado, no hecho* [18].

---

16 ARISTÓTELES, *De Anima,* lib. 3, cap. 8 (ed. Pirotta, p. 186a).
17 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*
18 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

14* Es muy acertada la comparación propuesta aquí por Santo Tomás: su valor radica en que el conocimiento de los primeros principios es espontáneo, necesario y natural. En efecto, los primeros principios del entendimiento son enunciados o proposiciones que el intelecto obtiene inmediatamente de la noción de ser y que son, por este motivo, casi connaturales al hombre, pues «illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est *ens*» (*De veritate,* q. 1, a. 1, c). El hábito de los primeros principios, que es una virtud intelectual, se conoce también con el nombre de *inteligencia.* Los primeros principios son varios, entre ellos: el de contradicción (es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto), el de tercero excluido (entre el ser y el no-ser no hay término medio), etc.

Capítulo 44

Conclusión de estas premisas [15*]

81. Puesto que de las anteriores premisas (caps. 41 y 43) se deduce que todas las condiciones de la generación divina se resumen en que el Hijo es consubstancial al Padre, se añade, por último, como síntesis de todo lo anterior, que el Hijo es *consubstancial al Padre* [19].

Capítulo 45

Dios está en Sí mismo como lo amado en el amante

82. De la misma manera que lo entendido está en el inteligente cuando realmente entiende, así también lo amado debe estar en el amante cuando es objeto del amor. El que ama es, en cierto sentido, movido por el objeto amado en virtud de cierto impulso intrínseco; de donde resulta que, por estar el motor en contacto con el ser que recibe el movimiento, necesariamente el objeto amado ha de estar en el ser que ama. Si Dios se comprende a Sí mismo, es igualmente necesario que se ame, porque el bien comprendido es amable en sí; luego Dios está en Sí mismo como lo amado en el amante.

Capítulo 46

El amor en Dios se llama Espíritu (Santo)

83. Lo entendido está en el que entiende, como lo amado está en el ser que ama, aunque en ambos casos es diferente el modo de estar en otro. En efecto, el acto de entender se ejerce

---

19 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

15* Después de explicar (cap. 41) que la primera procesión intratrinitaria se llama propiamente generación, concluye (cap. 42) que el *Hijo es consubstancial al Padre.* Ser consubstancial implica tener la misma duración (nacido del Padre antes de todos los siglos), la misma especie (Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero) y ser de la misma naturaleza, (engendrado, no hecho), que son los temas que desarrolla en el cap. 43. Vuelve a introducir el tema de la consubstancialidad en este capítulo 44, que es como el resumen o recapitulación.

por cierta asimilación del ser inteligente a lo que se entiende; luego es necesario que lo entendido esté en el ser inteligente por medio de la imagen que está en él [15bis*]. La facultad de amar se pone en acto por cierto impulso que recibe el ser que ama del objeto amado, porque el objeto amado atrae a sí al ser que ama. Luego la acción de amar no se realiza a causa de la semejanza del objeto amado, como se ejerce la acción de entender por la semejanza de lo entendido, sino en virtud de cierta atracción que arrastra al amante hacia el objeto amado. La más perfecta similitud se verifica por la generación propiamente dicha, y en virtud de ella acontece, en los seres vivos, que el que engendra recibe el nombre del padre, y el que es engendrado el de hijo; y tal movimiento se hace según la especie. Por consiguiente, tratándose de las cosas divinas, el modo con que Dios está en Dios como lo entendido en el que entiende, se expresa por la palabra Hijo, que es el Verbo de Dios; y el modo con que Dios está en Dios como el objeto amado en el amante, se expresa por la palabra Espíritu que es el Amor de Dios. Y por ello, según el Símbolo de la Fe católica, estamos obligados a creer en el Espíritu [20].

Capítulo 47

El Espíritu que está en Dios es santo

84. El bien amado tiene razón de fin, y el movimiento voluntario será bueno o malo según su fin. En consecuencia, el Amor por el que el sumo Bien, que es Dios, se ama a sí mismo, ha de ser eminentemente bueno. Bondad que expresamos a veces con el nombre de *santo,* ya que *santo,* según los griegos, significa *puro,* porque en Dios la bondad es perfectamente pura, sin defecto alguno; y significa también *estable o fecundo,* según los latinos, porque en Dios la verdad es inmutable. Por estas razones se llama *santo* a todo lo que se refiere a Dios, como el templo, los vasos del templo y todo lo que está consagrado al culto divino. Es conveniente, pues, que sea llamado Espíritu Santo el Espíritu que nos da a conocer el amor que Dios se tiene a Sí mismo. Por

---

20 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

15bis* El texto latino parece corrompido. Hemos traducido libremente, siguiendo la pauta de la versión alemana de Fäh.

esto, el Símbolo de la Fe católica llama *santo* a este Espíritu cuando nos enseña a decir: *creo en el Espíritu Santo* [21].

Capítulo 48

El amor en Dios no tiene nada de accidental

85. Si el entender de Dios es su ser, también su amor es su ser. Dios no se ama por algo sobreañadido a su esencia, sino según su misma esencia. Y, puesto que se ama porque está en El mismo como el objeto amado está en el amante, Dios amado no está en Dios amante de un modo accidental —como en nosotros nuestros objetos de amor—, sino que Dios está en Sí mismo —como el objeto amado en el amante—, de modo substancial. Por consiguiente, el mismo Espíritu Santo, por cuyo medio se infunde en nosotros el amor divino, no es en Dios una cosa accidental, sino algo subsistente en la esencia divina, como lo son el Padre y el Hijo. Por esta razón, el Símbolo de la Fe católica nos enseña que ha de ser adorado y glorificado juntamente con el Padre y con el Hijo [22].

Capítulo 49

El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (Filioque)

86. Recordemos que la acción misma de entender procede de la virtud del entendimiento, y que, en cuanto que éste entiende actualmente, lo entendido —que es su verbo, como dijimos antes (cap. 37)— está en él por la virtud intelectiva del entendimiento. De modo parecido, lo amado está en el amante por razón del acto afectivo y, así, una cosa es amada actualmente por la virtud amativa del amante y porque el bien amable es actualmente conocido. En consecuencia, lo amado está en el que ama por dos razones: por causa de la virtud amativa y por el verbo concebido; esto es, porque siendo inteligible, es conocido actualmente, ya que es el verbo concebido de lo que se ama.

Luego, así como en Dios que se comprende y se ama el Verbo

---

21 *Symbolum Apostolorum,* art. 8.
22 Cfr. *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

es el Hijo, y Aquel de quien El es el Verbo es el Padre del Verbo —como se deduce de lo dicho antes (cap. 39)—; así también es evidente que el Espíritu Santo, que pertenece al amor en virtud del cual Dios está en Sí mismo como lo amado en el que ama, procede del Padre y del Hijo, y por eso decimos en el Símbolo *que procede del Padre y del Hijo*[23].

CAPÍTULO 50

La Trinidad de Personas no repugna en Dios a la unidad de esencia

87. De lo que acabamos de decir (caps. 37-49) se deduce que en Dios admitimos un número ternario; número que, sin embargo, no repugna a la simplicidad y unidad de la esencia. No puede negarse que Dios, en cuanto existente en su propia naturaleza, es objeto de su inteligencia y de su amor.

Esto sucede en Dios de un modo distinto a como acontece en nosotros. La razón es que el hombre, en su naturaleza, es una substancia; pero su entendimiento y su amor no son su substancia. El hombre, en efecto, considerado en su naturaleza, es un ente subsistente; pero en cuanto está en su entendimiento no es una cosa subsistente, sino la contemplación intelectual de una cosa subsistente. Y lo mismo sucede si se considera como el objeto amado que está en el que ama. El hombre, por consiguiente, puede ser contemplado bajo tres aspectos: en su naturaleza, en su entendimiento y en su amor; tres cosas que no constituyen unidad en el hombre, porque su inteligencia no es su ser, ni tampoco su amor; tres cosas de las cuales una sola es substancial, a saber, la existencia del hombre en su naturaleza.

En Dios, por el contrario, ser, entender y amar son una sola y misma cosa. Luego Dios existiendo en su ser natural, Dios existiendo en su naturaleza, Dios existiendo en su amor, son uno solamente, y, sin embargo, cada una de las tres cosas es subsistente. Y como los latinos llaman *personas* y los griegos *hypóstasis* a las cosas subsistentes en una naturaleza intelectual, los latinos dicen que en Dios hay tres Personas y los griegos tres Hypóstasis, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

---

[23] *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

CAPÍTULO 51

Parece que repugna que en Dios haya tres Personas

88. Parece que hay cierta repugnancia en lo dicho anteriormente (caps. 37-50) porque, si se admite en Dios un número ternario cualquiera, como todo número implica división, será necesario reconocer que en Dios hay cierta diferencia, en virtud de la cual cada una de las Personas se distingue de las otras, quedando así destruida la suma simplicidad de Dios. Pues, si las tres Personas convienen en una cosa y se diferencian en otra, ha de haber necesariamente composición en ellas, y esto pugna con lo dicho antes (cap. 9).

89. Además, si no puede haber más que un solo Dios, como se ha demostrado antes (cap. 15), y puesto que una cosa que es única no puede provenir ni proceder de sí misma, parece imposible admitir un Dios engendrado o un Dios procedente; luego es un error decir de Dios los nombres de «Padre», de «Hijo» y de «Espíritu (Santo)» que procede.

CAPÍTULO 52

Solución de la dificultad: en Dios sólo hay distinción según las relaciones

90. Para resolver esta dificultad, conviene recordar que a cosas que son diferentes según su naturaleza, les corresponden modos diversos de origen o procesión. En efecto, las cosas inanimadas que no se mueven a sí mismas, sino que reciben el movimiento de una causa extrínseca, provienen unas de otras en virtud de un cambio o alteración exterior; como, por ejemplo, cuando el fuego es producido por el fuego, y el aire lo es por el aire.

Por el contrario, en las cosas que tienen vida y que por su naturaleza son susceptibles de moverse por sí mismas, la generación se hace dentro del mismo ser que engendra, como es el caso del feto de los animales y de los frutos de las plantas. Es necesario, pues, considerar los modos diferentes de procesión o procedencia, en razón a las diversas potencias *(vires)* y procesiones de los seres.

1) Hay en los seres ciertas potencias cuyas operaciones no son extensivas más que a los cuerpos, en cuanto que son materiales, tales como las potencias del alma vegetativa que producen la nutrición, el crecimiento y la multiplicación. Y así, de una potencia de esta clase no procede nada que no sea corporal y corporalmente distinto, aunque unido de cierta manera, en los seres vivientes, a aquel del que proceden.

2) Hay, además, ciertas potencias cuyas operaciones, sin salir del orden corporal, se extienden a las especies corporales poniéndose en relación con éstas sin el auxilio de la materia, como sucede con las potencias del alma sensitiva; porque, como dice el Filósofo [24], hay sentidos susceptibles de recibir especies sin materia. Aun cuando esta clase de potencias reciban las formas de las cosas en cierto modo inmaterialmente, no lo hacen, sin embargo, sin el auxilio de los órganos corporales. Si se encuentra alguna procesión en esta clase de potencias del alma, lo que procede no será una cosa corporal o corporalmente distinta, ni una cosa unida al principio de la procesión; será alguna cosa incorporal, inmaterial en cierto modo, pero producida con cierto auxilio de los órganos corporales. Así es como se producen, en los animales, las formas de las cosas imaginadas, que existen en la imaginación, no como un cuerpo en otro cuerpo, sino de una manera en cierto modo espiritual. Por esta razón, San Agustín llama espirituales a las visiones de la imaginación [25].

3) Luego si de las operaciones de la imaginación procede alguna cosa no por modo corporal, con mayor razón debe suceder así en las operaciones del entendimiento que, en su ejercicio, no tiene necesidad del auxilio de los órganos corporales, porque sus operaciones son enteramente inmateriales. De esta forma, el verbo procede de las operaciones de la inteligencia como existente en el entendimiento mismo que lo concibe; pero no como localizado en él ni como corporalmente separado de él, sino como existente en él según el orden de su origen. Esto mismo sucede en

---

[24] ARISTÓTELES, *De Anima,* lib. 2, cap. 12 (ed. Pirotta, p. 137a); lib. 3, cap. 4 (ed. Pirotta, p. 163b).—ARISTÓTELES, llamado el Filósofo por Santo Tomás, nació en Estagira, en la Calcídica de Tracia, el 384 a. C. Discípulo de Isócrates y Platón, murió el 322 en Calcís (Eubea).

[25] SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram,* lib. 12, caps. 6-8 (PL 34, 458-460); cap. 24, n. 50 (PL 34, 474).

la procesión producida por las operaciones de la voluntad, mediante las cuales, la cosa amada existe en el amante, según dijimos más arriba (cap. 45).

Pero, aunque las potencias intelectivas y sensitivas sean en sí mismas más nobles que las del alma vegetativa, sin embargo, ni en el hombre ni en los demás animales resulta nada naturalmente subsistente de su misma especie, según la procesión de la facultad imaginativa o de la facultad sensitiva. Esto sólo tiene lugar en la procesión que se efectúa por las operaciones del alma vegetativa; y la razón es que en todo ser compuesto de materia y de forma, la multiplicación de individuos en la misma especie se efectúa por la división de la materia. Por ello, los hombres y los demás animales —en cuanto compuestos de materia y forma— se multiplican en la misma especie según la división corporal resultante de la procesión que se efectúa por las operaciones del alma vegetativa; lo cual no sucede así con las demás operaciones del alma. Por el contrario, en las cosas que no están compuestas de materia y forma no puede encontrarse más que una distinción formal. Pero, si la forma es la substancia de la cosa por cuyo medio se efectúa la distinción, es necesario que esta distinción recaiga sobre ciertas cosas subsistentes; lo cual no sucede cuando la forma no es toda la substancia de las cosas [16*].

91. Es propio de todo intelecto, como hemos dicho, que lo concebido en el entendimiento proceda de un ser inteligente en cuanto que inteligente, y que, por su procesión, se distinga de él en cierto modo, a la manera que la concepción del entendimiento —que es lo entendido en cuanto entendido [26]— se distingue del entendimiento que entiende. Del mismo modo, es necesario que el afecto del amante, en virtud del cual el objeto amado está en el amante, proceda de la voluntad del amante en cuanto amante.

Y puesto que es propio de la inteligencia divina el que su

---

[26] Ver: SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles,* lib. 4, cap. 11 (ed. Pera-Marc-Caramello, n. 3466, vol. 3, p. 265b): «Dico autem intentionem intellectam in quod intellectus in seipso concipit de re intellecta». Es decir: «llamo *intentio intellecta* (es la expresión empleada aquí) aquello que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida».

[16*] En este punto nos hemos separado de la lectura que presentan Verardo y Fäh, y hemos optado por la de la edición veneciana (año 1585), que prefiere el término «substantia» al término «subiecta». Las traducciones al inglés de Vollert y al italiano de Francini Bruni, también lo hacen así.

entender sea su ser, conviene que la concepción del entendimiento, que es lo entendido en cuanto entendido, sea su substancia. Esto mismo sucede con la acción afectiva en Dios en cuanto amante. De lo dicho resulta que la concepción de la inteligencia divina, que es su Verbo, no es distinta del intelecto que la produce en cuanto al ser substancial, sino sólo en cuanto que la una procede del otro. Lo mismo podemos decir del amor de Dios que ama, que se refiere al Espíritu Santo [17*].

Así queda demostrado con claridad que nada impide que el Verbo de Dios, que es el Hijo, sea uno con el Padre en cuanto a la substancia y que, sin embargo, se distinga de El en cuanto a la relación de procedencia (caps. 41-44 y 49). Por último, también es evidente que una misma cosa ni se origina ni procede de sí misma; y que el Hijo se distingue del Padre, en cuanto que procede de El; y lo mismo ha de decirse del Espíritu Santo respecto al Padre y al Hijo.

Capítulo 53

Las relaciones en virtud de las cuales se distinguen el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son relaciones reales, y no sólo relaciones de razón

92. Las relaciones en virtud de las cuales se distinguen entre sí el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son relaciones reales y no sólo relaciones de razón. Las relaciones son sólo de razón cuando surgen no de su referencia a algo que existe realmente, sino con referencia a alguna cosa que sólo existe en la mente; como, por ejemplo, la derecha o la izquierda de una piedra, que no son relaciones reales sino sólo de razón: porque ni la derecha ni la izquierda se refieren a cualidad alguna realmente existente en la piedra, sino al hecho de considerar una piedra como si tuviera izquierda,

---

17* En el hombre es preciso distinguir (cfr. nota 13*) entre la facultad, el ejercicio de la facultad y el resultado alcanzado por ese ejercicio. Así, por ejemplo, no es lo mismo la inteligencia (facultad), que el entender o intelección (ejercicio) o que lo entendido (el resultado de la intelección). En Dios, en cambio, todo es uno mientras no exista oposición relativa, como enseñó el Concilio de Florencia (año 1442) contra los Jacobitas (DS 1330). Por consiguiente, en Dios es lo mismo la inteligencia, el entender y la concepción del entendimiento.

porque esté a la izquierda de un animal. En cambio, la derecha o la izquierda en un animal son relaciones reales, porque se refieren a ciertas propiedades existentes en partes determinadas del animal. Luego existiendo, como existen realmente en Dios, las relaciones en virtud de las cuales el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se distinguen, conviene que estas relaciones sean reales, y no sólo de razón [18*].

Capítulo 54

Estas relaciones no son accidentales

93. No es posible que estas relaciones sean accidentales, no sólo porque las operaciones —de las que se derivan directamente las relaciones— son la misma substancia de Dios, sino también porque, como antes se ha demostrado (cap. 23), no puede haber en Dios nada que sea accidental. De aquí se sigue que, si las relaciones de que hablamos existen realmente en Dios, no pueden ser accidentales sino subsistentes.

De todo lo dicho (caps. 4, 6, 9, 10, 11, 21 y 23) puede deducirse que lo que es accidental en los demás seres, puede ser substancial en Dios.

Capítulo 55

Por las relaciones divinas se distinguen las Personas

94. Puesto que en la naturaleza divina la distinción se efectúa por las relaciones que no son accidentales sino subsistentes; y como la distinción de las cosas subsistentes en toda naturaleza intelectual es una distinción personal, es necesario que por las relaciones de que hablamos se constituya en Dios la diferencia

[18*] Una relación es real cuando son reales todos los elementos que la constituyen, a saber: el sujeto, el término y el fundamento de la relación; o, como dice Santo Tomás (*Summa contra Gentiles,* lib. 4, cap. 14), cuando es una relación resultante de la operación propia de una cosa, de su potencia o de su cantidad. En el caso de la Santísima Trinidad (cfr. *Summa Theologiae,* parte 1, q. 28, a. 1, c.), las relaciones son reales porque son reales el Padre, el Hijo y la generación, que es el fundamento de la relación; y porque es propio del Padre el engendrar. La realidad del Padre, del Hijo y de la generación se conoce expresamente por la Revelación.

de personas. Luego el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres Personas, y también tres Hypóstasis, porque la palabra *hypóstasis* significa alguna cosa subsistente y completa.

Capítulo 56

Es imposible que haya en Dios más de tres Personas

95. Es imposible que haya en Dios más de tres Personas, porque las Personas divinas no pueden multiplicarse por la división de la substancia, sino solamente por cierta relación de procesión; y esto, no por una procesión cualquiera, sino por una procesión que no termine en cosa alguna externa. Pues, si esa procesión terminase en algo externo, esto no tendría naturaleza divina y, por consiguiente, no sería una persona o una hypóstasis divina. En Dios, la procesión inmanente sólo puede ser tomada en el orden de las operaciones de la inteligencia, de donde procede el Verbo, o de las operaciones de la voluntad, de donde procede el Amor, como dijimos antes (caps. 37 y 46). Luego no puede haber en Dios ninguna Persona divina que de El proceda de otro modo que como procede el Verbo, a quien llamamos Hijo, o el Amor, al que llamamos Espíritu Santo.

96. Además, como Dios lo abarca todo en una sola mirada de su Inteligencia, y su amor se extiende a todo por un solo acto de su Voluntad, es imposible que en Dios haya muchos verbos o muchos amores; por tanto, si el Hijo procede como Verbo y el Espíritu Santo como Amor, está claro que no puede haber en Dios muchos hijos o muchos espíritus santos.

97. Más aún, se dice que algo es perfecto cuando es único (en su género). Lo que admite fuera de sí alguna cosa del mismo género no es absolutamente perfecto y, por esta razón, las cosas que son absolutamente perfectas en su naturaleza no se multiplican en número, como Dios, el sol, la luna y otras cosas semejantes [19*]. Tanto el Hijo como el Espíritu Santo son absolutamente

[19*] El argumento de Santo Tomás sigue siendo válido, porque cuando una cosa es absolutamente perfecta no se multiplica en número, como es el caso de cada uno de los ángeles, que al ser perfectos en su especie son también únicos, constituyendo cada uno de ellos una especie única. En cambio, los seres materiales, que no son perfectos en su especie, deben

perfectos, por ser Dios cada uno de ellos, como antes hemos señalado (caps. 41 y 46). Es, pues, imposible que haya muchos hijos y muchos espíritus santos.

98. Aquello por lo que algo subsistente es esta cosa, distinta de otras, no puede multiplicarse en número, porque lo que es individual no puede ser predicado de muchos. Por la filiación, el Hijo es esta Persona divina subsistente en Sí misma y distinta de las demás, al igual que Sócrates, por los principios individuantes, es tal persona humana determinada. Así como los principios individuantes —en virtud de los cuales Sócrates es tal hombre determinado— no pueden convenir más que a uno solo; así también la filiación, en Dios, no puede convenir más que a una sola Persona. Lo mismo sucede en cuanto a la relación del Padre y del Espíritu Santo. Por consiguiente, es imposible que haya en Dios muchos padres, muchos hijos o muchos espíritus santos.

99. Aún podemos insistir considerando que las cosas que poseen la unidad de forma no se multiplican en número, sino por la materia, como se multiplica la blancura porque son muchos los objetos que la reciben. En Dios, en cambio, no hay materia; luego en El todo lo que posee la unidad de forma y la unidad de especie no puede multiplicarse numéricamente. Y así sucede, en efecto, con la paternidad, la filiación y la procesión del Espíritu Santo. Es imposible, por tanto, que en Dios haya muchos padres, muchos hijos o muchos espíritus santos.

Capítulo 57

De las propiedades o nociones divinas, y cuál es su número en el Padre

100. Puesto que en Dios hay varias Personas, debe haber cierto número de propiedades de las Personas que sirvan para di-

---

multiplicarse por la materia, de modo que por el número manifiesten la perfección de la especie. Santo Tomás consideraba que los cuerpos celestes eran perfectos en algún sentido, incorruptibles y formados por una materia sutil especial (la quinta-esencia: cfr. nota 3*). Ignoraba que su naturaleza es de la misma especie que la de los cuerpos mixtos sublunares, como ignoraba también que existen otros soles con otros sistemas planetarios e, incluso, que la Tierra tiene otro pequeño satélite, llamado Thor.

ferenciarlas entre Sí. En el Padre hay tres: Una que le distingue sólo del Hijo, la *paternidad*. Otra que le distingue del Hijo y del Espíritu Santo, propiedad que llamamos *innascibilidad:* porque el Padre no es Dios que proceda de otro; en cambio, el Hijo y el Espíritu Santo proceden de otro. Otra, en fin, que es aquella por la cual el Padre es con el Hijo distinto del Espíritu Santo, que se llama *espiración común*.

No se asigna una propiedad que distinga al Padre del Espíritu Santo, porque el Padre y el Hijo son el principio común del Espíritu Santo, como hemos manifestado antes (cap. 49).

Capítulo 58

De las propiedades del Hijo y del Espíritu Santo, su número y cuáles son

101. Dos propiedades convienen necesariamente al Hijo: una que le distingue del Padre, *la filiación;* y otra que, juntamente con el Padre, le distingue del Espíritu Santo, la *espiración común*.

No hay necesidad de asignar al Hijo una propiedad que le distinga sólo del Espíritu Santo, porque, como hemos dicho (capítulo 49), el Hijo y el Padre son el principio común del Espíritu Santo.

Tampoco hay necesidad de asignar una propiedad en virtud de la cual el Hijo y el Espíritu Santo se distingan del Padre, porque el Padre se distingue de ambos por una sola propiedad, la *innascibilidad,* en cuanto que el Padre no procede. Pero como el Hijo y el Espíritu Santo tienen modos diferentes de procesión, se distinguen del Padre por dos propiedades. El Espíritu Santo no tiene más que una sola propiedad por la cual se distingue del Padre y del Hijo; propiedad a la que damos el nombre de *procesión*.

De lo dicho (caps. 57 y 58), se sigue que no puede existir propiedad que distinga al Espíritu Santo sólo del Hijo o sólo del Padre.

Cinco son, por consiguiente, las propiedades que se atribuyen a las Personas divinas, a saber: la innascibilidad, la paternidad, la filiación, la espiración común y la procesión.

Capítulo 59

Por qué estas propiedades son llamadas nociones [20*]

102. Estas cinco propiedades pueden ser llamadas nociones de las Personas, porque nos dan a conocer la distinción de las Personas divinas; pero no pueden recibir el nombre de propiedades —si se entiende por propiedad lo que es propio, es decir, lo que conviene a una sola Persona—, porque la espiración común conviene al Padre y al Hijo. Sin embargo, no hay inconveniente en que se llame propiedad a la espiración común, siguiendo la costumbre de decir que una cosa es propia de algunos con relación a otros, como, por ejemplo, cuando se dice que la cualidad de bípedo es propia del hombre y del ave respecto de los cuadrúpedos.

103. Pero, como las Personas divinas se distinguen sólo por las relaciones, y como las nociones nos dan a conocer la distinción de estas mismas Personas, es necesario que estas nociones pertenezcan de algún modo a la relación. De estas nociones, cuatro son relaciones verdaderas, por las cuales las Personas divinas se refieren entre sí. La quinta noción, esto es, la innascibilidad, pertenece a la relación como negación de relación, pues las negaciones

---

20* En la Santísima Trinidad hay cinco nociones, también llamadas propiedades nocionales o propiedades de las Personas. Se definen como caracteres propios que nos dan a conocer a las Personas divinas. Son: Paternidad, Filiación, Espiración pasiva, Espiración activa e Innascibilidad. De estas cinco nociones, las cuatro primeras son relaciones; y las tres primeras son propiedades personales, es decir, que constituyen a las divinas Personas.—Las cinco nociones se fundamentan en dos actos nocionales, también llamados actos personales o procesiones, que son la generación (propia del Padre, que da origen al Hijo) y la espiración (común al Padre y al Hijo, de la cual se origina el Espíritu Santo).—Nombres propios son los que de tal manera convienen a una Persona divina que no se pueden predicar de otra. Nombres apropiados, por el contrario, son aquellos que por sí mismos son comunes a las tres Personas, pero que se atribuyen a una con preferencia a las demás, por la semejanza entre el atributo común y el atributo personal. Los nombres propios de las Personas divinas son: Primer Principio o Fuente de toda la Trinidad, Padre, Ingénito, Innascible y Progenitor (de la primera Persona); Imagen y Esplendor de la gloria del Padre, Figura de la substancia del Padre, Verbo e Hijo (de la segunda Persona); Espíritu Santo, Amor, Caridad y Don (de la tercera Persona). Al Padre se le apropian los nombres de: Omnipotente, Creador y Eterno; al Hijo el de: Sabiduría; y al Espíritu Santo los de: Paráclito y Abogado. Sobre este tema véase: *Summa Theologiae,* parte 1, q. 32, a. 3c.

se reducen al género de las afirmaciones y las privaciones al género de las posesiones, como lo que no es hombre, al género del hombre, y lo que no es blanco, al género de la blancura [27].

104. En las relaciones que se establecen entre las Personas por las mutuas referencias, unas tienen nombre —como la paternidad, y la filiación— porque significan propiamente una relación; y otras son innominadas, como las que designan las relaciones recíprocas del Padre y el Hijo con el Espíritu Santo. En este último caso, en lugar de emplear el nombre de las relaciones, empleamos los nombres según sus orígenes. Es evidente que la espiración común y la procesión significan el origen y no las relaciones derivadas del origen, como es el caso de las relaciones del Padre y del Hijo; pues la generación significa un origen activo, de donde procede la relación de la paternidad; y el nacimiento, por el contrario, significa el origen pasivo del Hijo, de donde procede la relación de la filiación. De forma semejante, la espiración común y también la procesión producen alguna relación; pero como las relaciones son innominadas, nos valemos de los nombres de los actos en lugar de los nombres de las relaciones.

Capítulo 60

No hay en Dios más que tres Personas, aun cuando son cuatro las relaciones que en El subsisten

105. Aunque las relaciones subsistentes en Dios sean las mismas Personas divinas, como dijimos antes (caps. 54 y 55), sin embargo, no puede haber en Dios cinco o cuatro personas, es decir, tantas como relaciones (cfr. cap. 59). El número, en efecto, determina cierta distinción. Del mismo modo que la unidad es indivisible e indivisa, así también la pluralidad es divisible y dividida. Para que haya pluralidad de personas es necesario que las relaciones tengan virtud distintiva en razón de la oposición. Considerando, pues, dichas relaciones, se ve que la paternidad y la filiación tienen entre sí oposición relativa, en virtud de la cual no pueden existir simultáneamente en el mismo supuesto; y, por

---

[27] Cfr. Santo Tomás, *Summa Theologiae,* Parte 1, q. 33, a. 4, ad 3.

tanto, es necesario que la paternidad y la filiación sean dos Personas subsistentes. La innascibilidad se opone a la filiación, pero no a la paternidad; y ésta es la razón por la que la paternidad y la innascibilidad pueden convenir a una misma persona. La espiración común no se opone ni a la paternidad, ni a la filiación, ni tampoco a la innascibilidad y, por tanto, no hay inconveniente alguno en que la espiración común se encuentre en la Persona del Padre y en la del Hijo. Por esta razón, la espiración común no es una persona subsistente distinta de la Persona del Padre y de la del Hijo. La procesión, por el contrario, se opone relativamente a la espiración común. De aquí resulta que, conviniendo al Padre y al Hijo toda espiración, es necesario que la procesión sea una Persona distinta de la Persona del Padre y de la del Hijo.

106. Por todo ello, no se dice que Dios sea quinario, es decir, que haya en El cinco personas en razón al número de nociones, sino que es Trino en razón de las tres Personas. Las cinco nociones no son cinco realidades subsistentes, mientras que las tres Personas son tres realidades subsistentes. Aun cuando muchas nociones o propiedades puedan convenir a una persona, no hay más que una sola que constituye la Persona; porque lo que constituye la persona no es la pluralidad de propiedades, sino que la persona es la misma propiedad subsistente y relativa. Si se concibieran muchas propiedades como distintas y subsistentes por sí mismas, habría por lo mismo muchas personas en lugar de una; por consiguiente, es necesario decir que, entre las muchas propiedades o nociones que convienen a una Persona sola, la que procede [21*] según el orden de la naturaleza es la que constituye la Persona, y las demás son consideradas como inherentes a la Persona ya constituida. Es evidente, pues, que la innascibilidad no puede ser la primera noción del Padre, que constituya su Persona, no sólo porque la negación no constituye nada, sino también porque la afirmación precede naturalmente a la negación. La espiración común presupone, en el orden de la naturaleza, la paternidad y la filiación, del mismo modo que la procesión del Amor presupone la procesión del Verbo; y de ahí resulta que la

---

21* Aquí encontramos dos lecturas diferentes: Vollert dice «praecedit»; Fretté, Mandonnet, Verardo y Fäh, dicen «procedit». Nos ha parecido mejor esta última.

espiración común no puede ser la primera noción del Padre, ni del Hijo. Y, por consiguiente, la paternidad es la primera noción del Padre; la filiación, la primera noción del Hijo, y que la procesión a secas, la noción del Espíritu Santo.

De todo lo cual resulta que hay tres nociones que constituyen las Personas: la paternidad, la filiación y la procesión; y que estas tres nociones son necesariamente propiedades, pues, en efecto, lo que constituye la persona sólo debe convenir a esa persona, porque los principios de individuación no pueden convenir a muchos. Por ello se da a estas tres nociones el nombre de *propiedades personales,* porque constituyen tres Personas del modo que hemos dicho. Las demás nociones son *propiedades o nociones de las Personas,* pero no personales, porque no constituyen las Personas.

CAPÍTULO 61

Si la razón abstrae las propiedades personales, desaparecen las hypóstasis

107. De lo dicho antes (cap. 60) se deduce que, removidas por una abstracción intelectual las propiedades personales, desaparecen las hypóstasis. En efecto, separada la forma por medio de la abstracción intelectual, queda el sujeto de la forma. Por ejemplo, removida la blancura, queda la superficie que la recibía; removida la forma de superficie, queda la substancia; removida la forma substancial, permanece la materia prima; pero destruido el sujeto, ya no queda nada. Recordemos que las propiedades personales son las mismas Personas subsistentes, porque estas propiedades no constituyen las Personas como sobreviniendo a supuestos preexistentes; pues lo que en Dios es absoluto no puede ser distinto, sino sólo cuando es relativo. En consecuencia, es necesario decir que, si la inteligencia abstrae las propiedades personales, no quedan ya hypóstasis distintas, en tanto que, separando las nociones no personales, es decir, las propiedades de las Personas, quedan las hypóstasis distintas.

CAPÍTULO 62

Después de la abstracción intelectual de las propiedades personales queda la esencia divina

108. Si alguno preguntase si después de la abstracción intelectual de las propiedades personales queda la esencia divina, debería respondérsele afirmativamente en un sentido y negativamente en otro. En efecto, hay dos clases de abstracción intelectual: una, que consiste en abstraer la forma de la materia, procediendo de lo que es más formal a lo que es más material, pues lo que es primer sujeto permanece hasta el último momento, y la última forma es lo primero que se aparta o remueve; y, otra, que consiste en abstraer lo que es particular de lo que es universal. Esta última abstracción se efectúa en cierto modo en un sentido contrario, porque se remueven primero las condiciones materiales individuantes, para alcanzar sólo lo que es común.

Aun cuando en Dios no haya ni materia ni forma, ni universal ni particular, hay, sin embargo, algo que es común, algo que es propio y el supuesto de la naturaleza común [22*]. Así, las Personas se comparan a la esencia según el modo de entender, del mismo modo que los supuestos propios se comparan a la naturaleza común. Luego, según el primer modo de hacer la abstracción mental, considerando las propiedades personales, que son las Personas

---

22* Tanto en las ediciones latinas de Fretté y de Verardo como en las versiones de Fäh y Francini Bruni, la lectura adoptada es la siguiente: «est tamen in divinis commune et proprium, et suppositum naturae communi». En cambio, Carbonero y Sol, en latín, y Vollert, en la versión al inglés, eligen esta otra: «est tamen in divinis commune, et proprium et suppositum naturae communi», que se traduciría diciendo que en Dios hay algo que es común y algo que no sólo es propio, sino el supuesto de la naturaleza común. Nos quedamos con la primera lectura, por lo siguiente: En Dios hay algo que es común (todo lo esencial), algo propio (las propiedades personales) y el supuesto de la naturaleza común (es decir, la esencia como subsistente y como distinta «in ratione» de las Personas). Si considero la esencia como lo «común» y la propiedad personal como lo «particular», al abstraer según el primer modo (lo formal de lo material) no permanece la esencia común; si abstraigo, en cambio, del segundo modo (lo particular de lo universal, lo individual de lo común, la Persona de la esencia distinta «in ratione»), permanece la naturaleza común del subsistente (supuesto).

subsistentes, no permanece la naturaleza común; pero, si la abstracción es del segundo modo, la naturaleza común permanece.

Capítulo 63

Del orden de los actos personales o nocionales con relación a las propiedades personales

109. De lo dicho puede colegirse cuál es, intelectualmente, el orden de los actos personales en relación a las propiedades personales. Las propiedades personales son las personas subsistentes. La persona subsistente, cualquiera que sea su naturaleza, obra por la comunicación de su naturaleza por virtud de esta misma naturaleza, porque la forma de la especie es el principio de la generación de un ser semejante en la misma especie. Luego, como los *actos personales* pertenecen a la comunicación de la naturaleza divina, es necesario que la persona subsistente comunique la naturaleza común en virtud de su misma naturaleza.

De aquí pueden deducirse dos conclusiones: primera, que la potencia generativa en el Padre es la misma naturaleza divina, porque el poder de hacer alguna cosa es el principio en virtud del cual se ejerce la acción. Y, segunda, que un acto personal, a saber, la generación, presupone, según el modo de entender, la naturaleza divina y la propiedad personal del Padre, que es la misma hypóstasis del Padre, aun cuando esta propiedad, en cuanto relación, proceda del acto. De todo ello se sigue que, si se considera en el Padre la cualidad de persona subsistente, puede decirse que por ser Padre, engendra; y si, por el contrario, se considera la relación, será necesario decir que es Padre porque engendra.

Capítulo 64

Cómo ha de entenderse la generación con respecto al Padre y con respecto al Hijo

110. Conviene saber que ha de entenderse de distinto modo la generación activa con respecto a la paternidad, que la generación pasiva o la natividad con referencia a la filiación. La generación activa presupone, en el orden de la naturaleza, la persona

del que engendra; mientras que la generación pasiva o natividad precede, en el orden de la naturaleza, a la persona engendrada, porque ésta recibe su existencia de su natividad. Por consiguiente, la generación activa, según el modo de entender, presupone la paternidad, en cuanto que es constitutiva de la persona del Padre; por el contrario, la natividad no presupone la filiación, en cuanto constitutiva de la Persona del Hijo, pues, según el modo de entender, la precede de uno y otro modo; es decir, en cuanto que es constitutiva de la persona y en cuanto que es relación. Lo mismo debemos entender de todo lo que pertenece a la procesión del Espíritu Santo.

Capítulo 65

Entre los actos personales o nocionales y las personas no hay más que una diferencia de razón

111. El orden que hemos establecido entre los actos y las propiedades nocionales (cap. 63) no nos permite afirmar que los actos nocionales se diferencien realmente de las propiedades personales, sino, por el contrario, que sólo difieren en cuanto al modo de entender. Del mismo modo que el entender de Dios es Dios mismo en el ejercicio activo de su inteligencia, así también la generación del Padre es el mismo Padre que engendra, aun cuando estas cosas estén significadas de otra manera. Pues, aunque una persona tenga muchas nociones, no por eso hay en ella composición alguna. En efecto, siendo la innascibilidad una propiedad negativa, no puede producir composición de ninguna clase. Las dos relaciones que existen en la Persona del Padre, a saber, la paternidad y la espiración común, son realmente una misma cosa en tanto que comparadas a la Persona del Padre. Así como la paternidad es el Padre, así también la espiración común en el Padre es el Padre, y en el Hijo es el Hijo. Estas relaciones se diferencian por razón de las cosas a las cuales se refieren, porque el Padre se refiere al Hijo por medio de la paternidad, y al Espíritu Santo por la espiración común; y del mismo modo el Hijo se refiere al Padre por la filiación, y al Espíritu Santo por la espiración común.

CAPÍTULO 66

Las propiedades relativas son la misma esencia divina

112. Conviene que las propiedades relativas sean la misma esencia divina. Las propiedades relativas son las mismas Personas subsistentes: si, en Dios, la Persona subsistente no puede ser sino la esencia divina, y la esencia divina es Dios mismo, como ya hemos demostrado (cap. 10), las propiedades relativas son realmente lo mismo que la esencia divina.

113. Además, todo lo que hay en un ser que no sea su esencia, está en él accidentalmente: en Dios no puede haber, como antes hemos dicho (cap. 23), accidente alguno; luego las propiedades relativas no difieren realmente de la esencia divina.

CAPÍTULO 67

Las relaciones no son exteriores, como afirmaron los porretanos

114. Las propiedades de que hemos hablado están en las Personas, y es falso que estén fuera de ellas, como dijeron los porretanos [28]. Conviene que las relaciones reales estén en cosas «relacionadas», como se ve claramente en las criaturas en las cuales hay relaciones reales, a la manera como los accidentes existen en los sujetos. Es así que las relaciones que distinguen a las Personas divinas son relaciones reales, como dijimos antes (cap. 53);

---

28 Cfr. GILBERTO PORRETANO, *In librum de Trinitate* (PL 64, 1292 C); *In librum De Praedicatione Trium Personarum* (PL 64, 1309 B).—GILBERTO PORRETANO nació en Poitiers en 1076; fue profesor en Chartres, y obispo de Poitiers en 1142. Su doctrina acerca de la Trinidad lleva a negar la unidad divina. Se retractó de su error en el Concilio de Reims del 1148 (cfr. SAN BERNARDO, *In Cantica:* PL 183, 1170; DS 745). Pudo volver a su diócesis y murió en 1154.—«Nada hay en Dios que no sea (esencia de) Dios» es un principio sostenido por la Teología católica en las disputas Trinitarias del siglo XII contra los círculos porretanos. En Dios hay tres relaciones realmente distintas entre sí; pero las relaciones se identifican con la esencia divina. El Concilio Florentino (1442) definió que «en Dios todo es uno, mientras no exista oposición relativa» (DS 1330); luego la distinción real de las Personas se funda exclusivamente en la oposición de relaciones.

luego es necesario que estas relaciones estén en las Personas divinas, pero no como accidentes. Pues, en efecto, aquellas cosas que en las criaturas son accidentes, trasladadas a Dios dejan de ser accidentes: como, por ejemplo, la sabiduría, la justicia y otras cosas semejantes, según antes hemos demostrado (cap. 23).

115. Por otra parte, en Dios no puede haber distinción más que por las relaciones, porque las cosas que se dicen de una manera absoluta son comunes; luego, si las relaciones estuvieran fuera de las Personas o fuesen exteriores a ellas, no quedaría ninguna distinción entre las Personas. Por consiguiente, las propiedades relativas están en las Personas, pero, de tal suerte, que son las Personas mismas e incluso la misma esencia divina, a la manera que se dice que, en Dios, la sabiduría y bondad son Dios mismo y, por tanto, son la esencia divina, como antes hemos probado (caps. 22 y 23).

Tercer Tratado

Sobre las obras de Dios

SECCION PRIMERA
LA OBRA DE LA CREACION

CAPÍTULO 68
De los efectos de la Divinidad y, en primer lugar, del ser

116. Después de estas consideraciones referentes a la unidad de la esencia divina y a la trinidad de Personas, aún nos quedan por examinar los efectos de la Divinidad. El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser, que está supuesto por todos los demás efectos, de los cuales es fundamento. Todo lo que existe recibe necesariamente su ser de Dios. En efecto, en todas las cosas ordenadas se encuentra, comúnmente, que lo que es primero y perfectísimo en un orden cualquiera, es causa de lo que es posterior en el mismo orden, como el fuego, que es calidísimo, es causa del calor en los demás cuerpos cálidos. Las cosas imperfectas tiene su origen en las cosas perfectas, como el semen que procede de los animales y las simientes de las plantas. Antes hemos demostrado (caps. 3, 18, 20 y 21) que Dios es el primero y el más perfecto de los seres; luego es necesario que sea causa del ser de todo lo que existe.

117. Además, todo lo que tiene una cualidad por participación se refiere al que la tiene por esencia como a su principio

y causa, a la manera que el hierro incandescente tiene la virtud ígnea de lo que es fuego por esencia: Dios es su propio ser, como antes se ha probado (cap. 11); luego el ser le conviene por esencia, en tanto que no conviene más que por participación a los demás seres. Pues no hay ningún otro ser cuya esencia sea su propio ser, porque el ser absoluto y subsistente por sí mismo debe necesariamente ser único, como ya se probó (cap. 15). Por tanto, Dios es necesariamente la causa de la existencia de todo lo que es.

Capítulo 69

Dios no tiene necesidad de materia preexistente para la creación de las cosas

118. Lo dicho anteriormente demuestra que Dios al crear las cosas no tiene necesidad de materia para obrar, porque ningún agente antes de obrar tiene necesidad de lo que produce su acción, sino solamente de aquello que no puede producir con su misma acción. El arquitecto para obrar necesita piedras y maderas, porque no puede producir estos materiales con su acción; en cambio, produce la casa con su operación, la cual no existía antes de su obra. Es necesario que la materia sea producida por la acción de Dios, puesto que hemos demostrado (cap. 68) que todo lo que es, cualquiera que sea su modo de existir, tiene a Dios por causa de su existencia. Queda, por tanto, probado que Dios no precisa una materia preexistente para obrar.

119. Más aún, el acto es naturalmente anterior a la potencia, y por esta razón le conviene primariamente la cualidad de principio. Pero todo principio que al crear presupone otro principio no posee la cualidad de principio más que de un modo subalterno. Luego, siendo Dios el principio de todo por ser el acto primero, y la materia, principio sólo como ser en potencia, sería inconveniente decir que Dios al crear las cosas presupone la materia.

120. Además, cuanto más universal sea una causa, tanto más universal será también su efecto, porque las causas particulares aplican los efectos de las causas universales a un objeto determinado; determinación que se compara al efecto universal, como el

acto a la potencia. Toda causa que actualiza a algo —se sobrentiende que esa cosa está en potencia con respecto a ese acto—, es causa particular respecto a otra causa más universal. Pero esto no conviene a Dios, por ser la causa primera (caps. 3 y 68); luego la materia no preexiste a su acción y, por consiguiente, a El pertenece el poder hacer que las cosas pasen de la nada al ser, lo cual es «crear». Por esta razón, el Símbolo de la Fe católica le confiesa *Creador* [29].

Capítulo 70

Sólo Dios puede crear

121. La cualidad de Creador conviene solamente a Dios, porque crear conviene a la causa que no presupone otra causa más universal. Esto sólo conviene a Dios; luego sólo El es Creador.

122. Además, cuanto más distante del acto esté la potencia, tanto más virtud se necesitaría para reducirla a acto. No hay mayor distancia entre potencia y acto que cuando se prescinde de la misma potencia; luego para crear una cosa de la nada es necesaria una virtud infinita. Sólo Dios posee una virtud infinita, porque tiene una esencia infinita; por tanto, sólo Dios puede ser Creador.

Capítulo 71

La diversidad de la materia no es la causa de la diversidad de las cosas

123. De las premisas anteriores se deduce que la causa de la variedad de las cosas no es la diversidad de la materia. En efecto, hemos demostrado (cap. 69) que la acción divina no presupone la materia al crear las cosas en su ser propio. Si la causa de la variedad de las cosas sólo procede de la materia, en cuanto que la materia es necesaria para la producción de las cosas —a fin de que se deduzcan diversas formas según la diversidad de la materia—, tampoco la materia será la causa de la variedad en las cosas creadas por Dios.

---

[29] *Symbolum Apostolorum,* art. 1.

124. Además, en la medida en que las cosas tienen el ser, tienen también la unidad y la pluralidad, porque cada cosa, en cuanto que es ente, es también una; es así que las formas no tienen el ser por causa de la materia, sino más bien las materias por las formas, porque el acto es mejor que la potencia, y por esto una cosa por cuya virtud existe otra, es mejor que esta última; luego las formas no son diversas porque convengan a diferentes materias, sino que son diversas las materias en virtud de las diversas formas.

Capítulo 72

De qué modo ha producido Dios los diversos seres, y de qué modo es causada la pluralidad de las cosas

125. Puesto que las cosas se comportan con respecto de la unidad y de la pluralidad lo mismo que con respecto a su ser, y puesto que el ser de todas las cosas depende de Dios (cap. 68), es necesario que la causa de la pluralidad de las cosas proceda de Dios. Veamos de qué manera.

Es necesario que todo agente produzca, en la medida de lo posible, cosas semejantes a sí mismo; pero, como no era posible que las cosas creadas por Dios pudieran asemejarse a la bondad divina tanto como Dios mismo es simple, fue muy conveniente que lo que es uno y simple fuese representado de un modo diverso y desemejante en las cosas creadas; y, por consiguiente, que hubiera diversidad en las cosas creadas por Dios, a fin de que la diversidad de las cosas imitase a su manera la perfección divina.

126. Además, todo ser que es producto de una causa es finito, porque sólo la esencia divina es infinita (cap. 18); todo ser finito se hace mayor por una adición cualquiera; luego es mejor que la diversidad exista en las cosas creadas, a fin de que se multipliquen los seres buenos, que no establecer un solo género de seres creados. Es propio de lo que es excelente producir obras excelentes; luego era conveniente que Dios produjera la variedad en sus criaturas.

Capítulo 73

De la variedad de las cosas según su grado y su orden

127. Convenía establecer cierto orden en la variedad de las criaturas para que unas fuesen mejores que otras. Es propio de la bondad divina hacer, en la medida de lo posible, que los seres creados participen de su bondad. Dios no solamente es bueno en Sí mismo, sino que aventaja en bondad a todo, y todo lo dirige y atrae hacia su bondad. Por tanto, para que fuese más perfecta la semejanza de las criaturas con Dios, era necesario que ciertos seres fuesen mejores que otros, a fin de que la acción de unos recayera sobre otros para su perfeccionamiento. La primera variedad de las cosas consiste principalmente en la diversidad de las formas; y la diversidad formal está basada en la contrariedad, porque el género está dividido en diversas especies por contrarias diferencias. Y como es necesario que haya orden en la contrariedad, porque siempre uno de los contrarios es más perfecto, resulta claro que Dios ha establecido que la variedad entre los seres esté dotada de un cierto orden, haciendo que unos sean mejores que otros.

Capítulo 74

De qué modo entre las criaturas hay unas que están más en potencia y menos en acto que otras

128. Si una cosa es tanto más noble y perfecta cuanto más se aproxima a la semejanza divina, y siendo Dios acto puro sin mezcla de potencia, es necesario que los seres más perfectos estén más en acto y menos en potencia que los que son inferiores a ellos. Veamos cómo sucede esto.

Al ser Dios eterno e inmutable en su ser, los seres más ínfimos, los más distantes de la semejanza divina, serán aquellos que estén sometidos a la generación y a la corrupción: los que existen en un tiempo y no existen en otro; y como el ser sigue a la forma de la cosa, existen cuando tienen forma, y dejan de existir cuando están privados de ella. Es necesario, por consiguiente, que haya en ellos alguna cosa que pueda recibir esta forma, o bien quedar privada de ella, y esto es a lo que llamamos materia. Los seres

menos nobles han de estar, por consiguiente, compuestos de materia y de forma. Los que están más elevados en la escala de los seres se aproximan más a la semejanza divina, sin que haya en ellos potencia para ser o no ser, porque mediante la creación han recibido de Dios el ser inmortal. Siendo la materia, en cuanto materia, la potencia para el ser que resulta de la forma, los seres en que no se encuentra la potencia para el ser o no ser no están compuestos de materia y de forma, pues no son más que formas subsistentes en su ser que recibieron de Dios. Por tanto, es necesario que las substancias de este género sean incorpóreas e incorruptibles; porque en todas las cosas corruptibles hay potencia de no ser —lo cual no sucede, como ya hemos dicho, en las incorruptibles—.

129. Además, ningún ser se corrompe sino por la separación de la forma, porque el ser sigue siempre a la forma; estas substancias (que carecen de materia), por ser formas subsistentes, no pueden ser separadas de sus formas y, por lo mismo, no pueden perder el ser; luego son incorruptibles.

Entre estas dos clases de substancias (las supremas y las ínfimas) hay otras intermedias, que sin tener potencia para el ser o el no ser, están, sin embargo, en potencia con respecto al lugar *(ubi)*. Tales son los cuerpos celestes, que no están sometidos a la generación ni a la corrupción, porque no hay en ellos contrariedades; y, sin embargo, son mudables en cuanto al lugar y en algunos se encuentra materia y movimiento. El movimiento es el acto de un ser en potencia. Por consiguiente, estos cuerpos tienen una materia que no está sujeta a la generación y a la corrupción, sino sólo a la locomoción o mutación de lugar (cfr. nota 3*).

Capítulo 75

Hay ciertas substancias intelectuales llamadas inmateriales [23*]

130. Las substancias de que hemos hablado, y que hemos llamado inmateriales, necesariamente han de ser también intelec-

---

[23*] En el capítulo 74 ha tratado de los seres corpóreos, que son los seres materiales. Desde el capítulo 75 al 95 inclusive, va a desarrollar el tratado de los seres inmateriales. Es importante observar que no dice que vaya a refe-

tuales. En efecto, un ser es intelectual porque está exento de materia, por lo cual puede percibir intelectualmente, pues se hacen uno en el acto de entender lo inteligible y el intelecto. Es evidente que una cosa es inteligible en el acto por el hecho de que está separada de la materia, porque no podemos tener un conocimiento intelectual de las cosas materiales más que por la abstracción de la materia. Por tanto, conviene que hagamos el mismo juicio acerca del entendimiento, es decir, que las cosas que son inmateriales también son intelectuales.

131. Además, los seres que son inmateriales son los primeros y los más perfectos entre los entes, porque el acto es naturalmente superior a la potencia; es así que la inteligencia es superior a todo, porque ella se sirve de las cosas corporales como de instrumentos; luego es necesario que las substancias inmateriales sean intelectuales.

132. Aún podemos dar otra razón. Cuanto más elevados son los seres creados, tanto más se aproximan a la semejanza divina. En efecto, hay ciertos seres que en un grado ínfimo participan de la semejanza divina sólo en cuanto al ser, como los seres inanimados; otros participan del ser y de la vida, como las plantas; otros, del alma sensitiva, como los animales; pero el mejor modo de participar de la semejanza divina es el que se verifica por medio del entendimiento, por el cual nos asimilamos más a Dios. Las criaturas intelectuales son las más perfectas y, por ser las que se aproximan más a la semejanza divina, se dice que han sido hechas a imagen de Dios (cfr. Gen 1, 27).

CAPÍTULO 76

Estas substancias (intelectuales) gozan del libre albedrío

133. La inteligencia —al contrario que los seres inanimados— no obra ni apetece nada sin previo juicio; ni para formar un juicio es arrastrada, como los brutos, por una fuerza natural,

---

rirse a los seres incorporales, sino a los inmateriales; porque, si bien para Santo Tomás incorporal es sinónimo de inmaterial, muchos autores contemporáneos suyos pensaban que cabía la posibilidad de que un ser incorporal fuera, sin embargo, material, como el alma o los ángeles (cfr. *Summa Theologiae,* parte 1, q. 50, a. 2c y *De substantiis separatis,* caps. 5-8).

sino que se mueve en virtud de su propia aprehensión, pues la inteligencia conoce el fin, lo que conduce al fin, y la relación entre uno y otro; y, por lo mismo, la inteligencia es la causa de su juicio, por el cual apetece y obra algo por un fin. Si nosotros llamamos libre a lo que es causa de sí mismo [30], la inteligencia, en su acción y en sus apetitos, procede con libertad de juicio, lo cual es tener libertad de arbitrio; y, en consecuencia, las substancias supremas tienen libre albedrío.

134. Además, es libre lo que no está obligado a alguna cosa determinada. El apetito de una substancia intelectual no está obligado a ningún bien determinado, porque sigue la elección del entendimiento que abraza el bien de un modo general; luego el apetito de una substancia inteligente es libre, porque está ordenado al bien, cualquiera que sea.

CAPÍTULO 77

En estas substancias (intelectuales) hay un orden y un grado, según la perfección de la naturaleza

135. Del mismo modo que estas substancias inteligentes son de un orden superior a las otras substancias, así también ellas mismas se distinguen entre sí por cierta gradación. Pero no pueden en verdad diferenciarse de una manera material, porque no tienen materia. De aquí se sigue que si en ellas hay pluralidad, esta pluralidad debe ser necesariamente producida por una distinción formal, que constituye la diversidad de especie. En todas las cosas en que hay variedad de especie, debe haber cierto grado y cierto orden, puesto que, del mismo modo que en los números la adición o sustracción de una unidad cambia la especie, también las cosas naturales son de especie diferente por la adición o la sustracción de las diferencias. Por esto sucede que lo que solamente es animado se diferencia de lo que es animado y sensible; y lo que es animado y sensible, de lo que es animado, sensible y racional. Es necesario, por consiguiente, que dichas substancias inmateriales se distingan según órdenes y grados.

---

30 Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica,* lib. 1, cap. 2 (ed. Cathala-Spiazzi, n. 29, p. 17a).

Capítulo 78

El orden y el grado de conocimiento de las substancias intelectuales

136. El modo de operación depende del modo de la substancia. Es necesario, por tanto, que aquellas substancias que son superiores a las demás gocen de una inteligencia más notable, puesto que alcanzan formas inteligibles más universales y unitarias; mientras que las inferiores, que son más débiles en su inteligencia, pueden alcanzar sólo formas más multiplicadas y menos universales (cfr. cap. 79).

Capítulo 79

La substancia intelectual del hombre ocupa el último lugar en el género de las substancias intelectuales

137. Como la progresión infinita no es posible en los seres, debe llegarse en estas substancias a una, que sea la más elevada de todas, la que se aproxime más a Dios. Y del mismo modo, descender hasta el último grado de la escala, llegando a una que sea la que más se aproxime a la materia corporal. Vemos que el hombre conoce de un modo superior al de los demás animales, porque es evidente que sólo el hombre considera la universalidad, las relaciones de las cosas y las cosas inmateriales, que sólo son percibidas por la inteligencia. Es imposible que el entender pueda ser un acto ejercido por un órgano corporal, como la visión es ejercida por el ojo. En efecto, es necesario que todo instrumento de la potencia cognoscitiva o del conocimiento carezca de aquel género de cosas que es conocido por su medio; a la manera que la pupila carece por su propia naturaleza de color, pues los colores son conocidos cuando sus especies son recibidas en la pupila, porque el recipiente debe estar vacío de aquello que recibe. La inteligencia, sin embargo, puede conocer todas las naturalezas sensibles. Si este conocimiento se obrara por un órgano corporal, sería preciso que tal órgano estuviese desprovisto de toda naturaleza sensible, lo cual es imposible.

138. Además, toda potencia cognoscitiva conoce según el

modo como la especie del objeto conocido está en ella, pues esta especie es para ella el principio del conocimiento. El entendimiento de hecho conoce inmaterialmente las cosas, también las que por su naturaleza son materiales, abstrayendo la forma universal de las condiciones materiales que producen la individuación. Por tanto, es imposible que la especie de una cosa conocida esté materialmente en el entendimiento, y, por esta razón, no es recibida en un órgano corporal, porque todo órgano corporal es material.

139. Lo mismo puede probarse considerando que los sentidos se debilitan, alteran o corrompen por la acción de las cosas sensibles de más intensidad, como el oído por los sonidos estrepitosos o la vista por el excesivo resplandor de los objetos, porque se destruye la armonía del órgano. La inteligencia, por el contrario, se robustece más y adquiere más vigor cuanto mayor es la excelencia de las cosas entendidas, porque el que comprende las cosas más elevadas, con más razón y facilidad comprende las demás. Ahora bien, puesto que el hombre es inteligente y el entender del hombre no es por un órgano corporal, es necesario que entienda por una substancia incorpórea, porque lo que por sí puede obrar sin el auxilio del cuerpo en nada depende del cuerpo en cuanto a su substancia. En efecto, todas las virtudes y formas que no pueden subsistir por sí mismas sin el cuerpo, tampoco pueden ejercer su acción sin el auxilio del cuerpo. El calor, por ejemplo, no calienta por sí mismo, sino que es el cuerpo el que calienta por medio del calor. Luego la substancia incorpórea con cuyo auxilio el hombre entiende, ocupa el último grado en el género de las substancias intelectuales y se aproxima mucho a la materia.

Capítulo 80

De la diferencia en el entendimiento, y de la manera de entender [23bis*]

140. Tener inteligibilidad es superior a tener sensibilidad, pues el entendimiento es superior a los sentidos. Si los seres infe-

[23bis*] Para que el capítulo tuviera sentido, hemos tenido que traducir con una cierta libertad. Así, hemos traducido «esse intelligibile» y «esse

riores imitan de alguna manera a los superiores —lo mismo que los cuerpos sujetos a la generación y a la corrupción imitan, en cierto modo, la circulación de los cuerpos celestes—, es necesario que las cosas sensibles se asimilen de algún modo a los seres inteligentes y que, por medio de esta asimilación, podamos llegar a conocerlos.

Lo supremo en las cosas sensibles es el acto, a saber, la forma; mientras que la sola potencia o materia es lo ínfimo, y el compuesto de materia y forma, lo medio. Lo mismo debemos considerar en el ser inteligente, porque lo supremamente inteligente, que es Dios, es acto puro. Entre las substancias intelectuales hay algunas que tienen algo de acto y algo de potencia según el ser inteligente; y la más ínfima de las substancias intelectuales, que es el entendimiento humano, es como la mera potencia, desde el punto de vista de la inteligibilidad. Esto se prueba porque el hombre al principio no es inteligente más que en potencia, y después, poco a poco, llega a serlo en acto. Por esto se llama entendimiento posible a aquello por lo que conoce el hombre.

Capítulo 81

El entendimiento posible en el hombre recibe las formas inteligibles de las cosas sensibles

141. Ya hemos visto (cap. 78) que cuanto más elevada sea una substancia intelectual tanto más universales serán las formas inteligibles que posea. Está claro, por tanto, que el entendimiento humano, que hemos llamado posible, tiene las formas menos universales de entre todas las substancias intelectuales, y que, por eso, recibe las formas inteligibles de las cosas sensibles.

142. Aún puede darse otra razón de esto. Una forma debe ser proporcionada al objeto que la recibe; luego, así como el entendimiento humano posible es el que, entre las substancias intelectuales, está más próximo a la materia corporal, es necesario que sus formas inteligibles estén más cerca de las cosas materiales.

---

sensibile», respectivamente, por «tener inteligibilidad» (o ser inteligente) y «tener sensibilidad» (o ser sensible).

CAPÍTULO 82

El hombre tiene necesidad de potencias sensitivas para entender

143. Debemos considerar que en las cosas corporales las formas son particulares y tienen un ser material. En el entendimiento, por el contrario, son universales e inmateriales, como lo demuestra el modo de entender. En efecto, la inteligencia concibe las cosas de una manera universal e inmaterial; es así que el modo de entender debe ser proporcionado a las especies inteligibles por cuyo medio entendemos; luego, puesto que nadie llega de un extremo a otro sino por el medio, es necesario que las formas de las cosas corporales lleguen al entendimiento por un medio. Este medio son las potencias sensitivas que reciben las formas de las cosas materiales sin la materia, a la manera que la especie de la piedra se produce en el ojo, pero no la materia. Estas formas de las cosas son, sin embargo, recibidas por las potencias sensitivas de un modo particular, porque por medio de éstas, no podemos conocer más que cosas particulares. Ha sido necesario, por consiguiente, que el hombre, para que pudiera entender, estuviera dotado de sentidos.

Prueba de esto es que quien carece de un sentido está privado del conocimiento de las cosas sensibles que se comprenden por medio de aquel sentido; como le sucede, por ejemplo, al ciego de nacimiento, que no puede tener ciencia de los colores.

CAPÍTULO 83

Es necesario que haya un entendimiento agente

144. De lo que acabamos de decir se deduce, claramente, que nuestro conocimiento de las cosas no es producido por la participación, ni por la influencia de formas inteligibles en acto y subsistentes por sí mismas, como creyeron los platónicos [31] y otros

---

31 Cfr. PLATÓN, *Phaedo* (ed. Robin, vol. 4, parte 1, p. 100d); *Timaeus* (ed. Rivaud, vol. 10, pp. 28a y 30c).—ARISTÓTELES, *Metaphysica,* lib. 1, caps. 6 y 9 (ed. Cathala-Spiazzi, nn. 74, 119 y 139).—PLATÓN (428/7-347) nació en Atenas, donde también murió, después de realizar tres viajes po-

seguidores suyos; sino que el entendimiento adquiere dicho conocimiento a partir de las cosas sensibles y con el auxilio de los sentidos. Pero en las potencias sensitivas las formas de las cosas son particulares, según se dijo ya (cap. 82), y no son inteligibles en acto, sino solamente en potencia. En cambio, el entendimiento no concibe más que las cosas universales; y lo que está en potencia no se reduce al acto más que por un agente. Es, pues, necesario que haya algún agente que haga inteligibles en acto las especies existentes en las potencias sensitivas; es así que el entendimiento posible no puede hacer esto, porque, con respecto a las cosas inteligibles, está más bien en potencia que activo; luego es necesario suponer otro entendimiento que haga inteligibles en acto las especies que no lo son más que en potencia, del mismo modo que la luz hace visibles en acto los colores que lo eran en potencia. A este entendimiento es al que llamamos agente. Entendimiento que no habría necesidad de suponer si las formas de las cosas fuesen inteligibles en acto, como creyeron los platónicos.

145. Para concebir necesitamos, por consiguiente: *primero,* un entendimiento posible que reciba las especies inteligibles; y *segundo,* un entendimiento agente que haga las cosas inteligibles en acto. Cuando el entendimiento posible está perfeccionado por las especies inteligibles, recibe el nombre de «entendimiento habitual» *(in habitu),* pues posee ya las especies inteligibles de modo que puede hacer uso de ellas a su voluntad, ocupando cierto medio entre la potencia pura y el acto completo. Cuando el entendimiento posee las especies en acto completo recibe el nombre de «entendimiento en acto» *(in actu).* Así, pues, concibe las cosas en acto cuando la especie de una cosa ha llegado a ser la forma de entendimiento posible. Por esta razón se dice que el entendimiento en acto es lo actualmente entendido *(intellectus in actu est intellectum in actu)* [32].

---

líticos a Sicilia. Su filosofía es una de las más influyentes de la historia del pensamiento, y llega a la Alta Edad Media de la mano de sus comentadores tardíos y discípulos más o menos próximos (Cicerón, Calcidio, Macrobio, Mario Victorio y San Agustín, principalmente), aunque sus obras *(Diálogos)* estuvieron perdidas en su casi totalidad hasta el Renacimiento.

[32] Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima,* lib. 3, cap. 4 (ed. Pirotta, p. 171b).

CAPÍTULO 84

El alma humana es incorruptible

146. De las anteriores premisas se deduce que el entendimiento del hombre es incorruptible. Cada cosa obra conforme a su ser; el entendimiento tiene una operación ajena a todo lo que es corporal, según antes hemos demostrado (cap. 79), de lo que se deduce que obra por sí mismo; luego es una substancia subsistente en su ser. Antes hemos probado (cap. 79) que las substancias intelectuales son incorruptibles; luego el entendimiento del hombre es incorruptible [33].

147. Además, la materia es el sujeto propio de la generación y de la corrupción. Las cosas están más o menos sujetas a la corrupción, cuanto más o menos próximas estén a la materia: las cosas que están compuestas de materia y forma son substancialmente corruptibles; las formas materiales son corruptibles accidentalmente *(et non per se);* y las formas inmateriales, que están más allá del orden de la materia, son enteramente incorruptibles. El entendimiento, por su naturaleza, se eleva enteramente sobre la materia, como lo demuestran sus operaciones: porque, en efecto, nada comprendemos sino mediante la abstracción que hacemos de la materia; luego el entendimiento es por su naturaleza incorruptible.

148. Otra razón: la corrupción no puede existir sin contrariedad, porque nada se corrompe más que por su contrario, en virtud de lo cual los cuerpos celestes, en los cuales no existe contrariedad, son incorruptibles (cfr. nota 3*); es así que la contrariedad está muy distante de la naturaleza del entendimiento, puesto que las cosas que son contrarias en sí no lo son en el entendimiento, ya que es una y la misma la ciencia de los contrarios, pues por uno de ellos se comprende el otro; luego es imposible que el entendimiento sea corruptible.

---

33 El alma intelectual se llama entendimiento: *Summa Theologiae,* parte 1, q. 79, a. 1, ad 1: «A veces se llama simplemente entendimiento por su principal potencia».—Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima,* lib. 1, cap. 4 (ed. Pirotta, p. 39b).—SAN AGUSTÍN, *De Trinitate,* lib. 9, cap. 2 (PL 42, 962).

CAPÍTULO 85

Sobre la unidad del entendimiento posible (contra Averroes) [24*]

149. Quizá haya alguno que diga que ciertamente es incorruptible el entendimiento, pero que es uno para todos los hombres, y que lo que queda después de la corrupción de todos los hombres no puede ser, por consiguiente, más que uno. Que el entendimiento es uno solo para todos los hombres, podría demostrarse de muchos modos:

1) *Primero,* por parte de lo inteligible; porque si en mí hubiera un entendimiento y en ti otro, sería preciso que hubiera en mí una especie inteligible y otra en ti y, por consiguiente, algo entendido por mí distinto de lo entendido por ti. Por tanto, la intención intelectual se multiplicaría según el número de los individuos y sería individual pero no universal. De aquí podría deducirse que nada es inteligible en acto, sino sólo en potencia, porque las intenciones individuales son inteligibles en potencia y no en acto.

2) *Además,* como la inteligencia es una substancia subsistente en su ser, según se ha probado (cap. 74), y como las substancias intelectuales no pueden ser más de una en una misma especie, según también se ha probado (cap. 77), se seguiría que, si en mí hubiera un entendimiento y en ti otro, distintos numéricamente,

---

24* Santo Tomás concede una importancia excesiva, a primera vista, a los argumentos averroístas sobre la unicidad del intelecto posible. Bien es verdad que la tal doctrina supone la negación de toda la escatología intermedia, pero no debió ser sólo por este motivo por el que Santo Tomás se extendió tanto. La razón, así nos parece, pudo ser de carácter circunstancial. Como se sabe, el Angélico estuvo en París de 1268 a 1272, durante el estallido de la crisis del llamado averroísmo latino o aristotelismo heterodoxo. Tuvo que hacer frente a los errores propalados por Siger de Brabante y Boecio de Dacia, e intervino muy directamente en las polémicas. Pero al mismo tiempo, y por su fidelidad a Aristóteles en algunos puntos (como, por ejemplo, al afirmar la imposibilidad de demostrar racionalmente que el mundo no haya sido creado «ab aeterno»), el Aquinatense fue tachado de averroísta. Estas y otras razones debieron de impulsarle a redactar muy extensamente los capítulos sobre temas averroístas, lo que constituye, a nuestro entender, una prueba interna de que el *Compendium Theologiae* es una obra escrita después de 1268.

serían también de otra especie, y por lo mismo tú y yo no seríamos de una misma especie.

3) *Otra razón:* si todos los individuos convienen en la naturaleza de la especie, es necesario suponer algo extraño a la naturaleza de la especie en virtud de lo cual se distingan unos individuos de otros. Si en todos los hombres hubiera un solo entendimiento en cuanto a la especie y muchos en cuanto al número, sería necesario suponer alguna cosa que numéricamente distinguiera a un entendimiento de otro. Esta cosa no podría ser algo que perteneciera a la substancia del entendimiento, porque el entendimiento no está compuesto de materia y de forma; luego toda diferencia que pudiera admitirse con relación a lo que es de la substancia del entendimiento, sería una diferencia formal que diversificaría la especie. Réstanos decir que, si el entendimiento de un hombre parece no poder ser numéricamente distinto del de otro hombre más que por la diversidad de los cuerpos, por lo mismo, después de la corrupción de los cuerpos, parece que no quedarán muchos entendimientos, sino uno solo.

150. Que esto es imposible, aparece con la mayor evidencia. Para demostrar esta imposibilidad, debemos proceder como se procede con los que niegan los principios, esto es, fijando algo que de ningún modo pueda ser negado. Supongamos que un hombre cualquiera, por ejemplo, Sócrates o Platón, comprende que no podría negar, si no conociera lo que había de ser negado; pues con su negación afirma esta verdad, porque afirmar y negar es propio de un ser que comprende. Si este hombre comprende, es necesario que lo que formalmente comprende sea su forma, porque nada obra sino en cuanto está en acto; pues aquello por lo cual obra un agente es su acto, como el calor que calienta por su acto. Luego también el entendimiento, por el cual comprende el hombre, es la forma de este hombre y de la misma condición que él. Sin embargo, es imposible que una forma numéricamente idéntica pertenezca a muchos seres numéricamente diferentes; porque ser numéricamente distinto implica no tener el mismo ser, pues cada cosa recibe su ser de su forma. Luego es imposible que el entendimiento, por cuyo medio comprende el hombre, sea uno en todos.

151. No obstante, conociendo algunos [34] la fuerza de esta razón, han procurado buscar un medio de evadirla y dicen: 1) que el entendimiento posible, del que hemos hablado (cap. 83), recibe las especies inteligibles por medio de las cuales está constituido en acto; 2) que las especies inteligibles están en cierto modo en los fantasmas; 3) que, en la medida en que una especie inteligible está en el entendimiento posible y en nuestros fantasmas, el entendimiento posible se junta y se une a nosotros de manera que podamos comprender por su medio [25*].

---

[34] Cfr. AVERROES, *In De Anima,* lib. 3, cap. 5 (ed. Venecia, f. 187D-189A).—Cfr. SANTO TOMÁS, *De unitate intellectus,* cap. 3 (ed. Spiazzi, p. 76).—AVERROES, filósofo hispanomusulmán, nacido en Córdoba y muerto en Marrakech (1126-1198), conocido también por el Comentador (de Aristóteles), apelativo que le impuso Santo Tomás.

[25*] Hasta este punto Santo Tomás ha expuesto la teoría de Averroes, que va a refutar a continuación. Podemos resumir la síntesis de Averroes en los siguientes términos: *a) Existe un solo entendimiento posible para todos los hombres,* porque: Si se multiplican los entendimientos posibles sería necesario multiplicar las especies inteligibles, que serían no ya universales, sino individuales y, por tanto, cognoscibles en potencia y no en acto.—No se pueden multiplicar los entendimientos de los hombres sin que se multipliquen las especies, en cuyo caso los hombres serían de especies diferentes.—Si fueran muchos numéricamente los entendimientos de la misma especie, habría que suponer alguna diferencia formal que diversificaría la especie, que sería el cuerpo; pero al corromperse el cuerpo, desaparecería la distinción numérica. *b)* Explica que *el entendimiento posible recibe las especies inteligibles que están en nuestros fantasmas y de esta manera se junta a nosotros para que podamos comprender* por medio de él: En efecto, sostiene Averroes que las dificultades que suscita la identificación de la inteligencia en acto con lo inteligible pensado por ella, pueden resolverse mediante la suposición de que toda intelección humana es mera participación en un solo y único entendimiento agente. Sólo el recurso a este entendimiento y su radical unidad permite comprender que el entendimiento pasivo pueda superar su condición limitada y temporal elevándose hasta aquél. No hay, por tanto, inmortalidad personal en la cual cada entendimiento llegue individualmente a la contemplación del entendimiento agente, sino fusión de cada entendimiento individual (posible) con el entendimiento activo único. Esta teoría gnoseológica, lo mismo que la doctrina sobre la eternidad de la materia, fueron combatidas por Santo Tomás y por muchos seguidores del Aquinatense, y han constituido la parte más conocida de la interpretación averroísta de Aristóteles, a la cual se han referido casi siempre las discusiones entre averroístas y antiaverroístas. Santo Tomás abordó con otros argumentos distintos la discusión de la hipotética unidad del intelecto posible, en la *Summa Theologiae* (parte 1, q. 76, a. 2c), y dedicó al tema un opúsculo completo titulado: *De unitate intellectus contra averroistas,* obra polémica que data de su última estancia parisina.

152. Esta respuesta carece de valor. *Primero,* porque una especie inteligible, en la medida en que está en los fantasmas, sólo es comprendida en potencia; y únicamente es comprendida en acto, cuando está en el entendimiento posible. Pero si está en el entendimiento posible, no está en los fantasmas, sino abstraída de los fantasmas; luego no habría unión del entendimiento posible con nosotros. *Segundo:* pero puesto que debe de haber cierta unión entre el entendimiento posible y nosotros, conviene advertir que el hecho de esa unión no basta, por sí mismo, para que seamos inteligentes, sino que sólo explica que seamos entendidos. Así, por ejemplo, la piedra no entiende aunque su especie esté unida al entendimiento posible. Tampoco del hecho de que estén en nosotros —en el entendimiento posible— las especies de los fantasmas se sigue que seamos inteligentes, si no más bien que somos entendidos o, mejor, que entendemos los fantasmas que están en nosotros.

153. Esto es más evidente considerando la comparación que hace Aristóteles cuando dice «que el entendimiento es con respecto a los fantasmas lo que la vista a los colores» [35]. En efecto, por el hecho de que las especies de colores que existen en la pared estén en la vista, no hemos de decir que la pared tiene facultad de ver (es vidente), sino la propiedad de ser vista. De que las especies de nuestros fantasmas se produzcan en el entendimiento no se ha de deducir tampoco que nosotros seamos inteligentes, sino que somos entendidos.

154. Además, si formalmente entendemos por medio del entendimiento, es necesario que el entender del entendimiento sea el entender del hombre, a la manera que es una misma acción de calentar la del fuego y la del calor. Luego, si el entendimiento fuera numéricamente el mismo en ti y en mí, necesariamente se seguiría que, con respecto al mismo objeto inteligible, la inteligencia o acto de entender en mí y en ti serían idénticos, como cuando concebimos simultáneamente una misma cosa; lo cual es imposible, porque la acción u operación de dos agentes diversos no puede ser numéricamente una e idéntica. Es, por consiguiente, imposible que el entendimiento sea uno en todos los hombres. De ahí se sigue que si el entendimiento es incorruptible, como hemos

[35] ARISTÓTELES, *De Anima,* lib. 3, cap. 7 (ed. Pirotta, p. 181a).

demostrado (cap. 84), después de la corrupción de los cuerpos quedarán tantos entendimientos como hombres.

155. Es fácil resolver las objeciones que hemos desarrollado al comienzo de este capítulo.

1) *La primera razón* es defectuosa por muchos conceptos (n. 149, 1).

En primer lugar, concedemos que todos los hombres conocen la misma cosa, y que ésta es el objeto del entendimiento; pero el objeto del entendimiento no es una especie inteligible, sino la esencia misma de la cosa *(quidditas rei),* pues no todos los conocimientos intelectuales abrazan las especies intelectuales, sino que tienen por objeto las naturalezas de las cosas, a la manera que el objeto de la vista es el color, y no la especie del color que está en el ojo. Aun cuando los entendimientos sean diferentes en los diferentes hombres, no hay, sin embargo, más que un solo objeto concebido por todos, como no hay más que un objeto colorado para todos los que lo ven.

En segundo lugar, no es necesario que cuando una cosa es individual sea conocida en potencia y no en acto, pues esto es verdadero solamente en aquellas cosas que están individualizadas por la materia [26*], ya que lo que es comprendido en acto debe ser

---

[26*] Santo Tomás plantea aquí, en toda su crudeza, uno de los problemas más difíciles que se derivan de la gnoseología aristotélica, que él había aceptado como válida: la cuestión del conocimiento del singular. Para Averroes, la imposibilidad de conocer el singular le llevará a postular la unicidad del intelecto posible. Veamos cómo: si hubiera muchos intelectos posibles, las razones entendidas (es decir, las ideas dichas por el entendimiento posible) no serían universales, sino singulares, lo que es absurdo, puesto que las razones entendidas tienen que ser universales. Luego el intelecto posible es único para todos los hombres. (Parece claro que Averroes se ha confundido en cuanto al significado de los términos *universal* y *singular.* Ha confundido *singular* con *propio*).—Pero Santo Tomás ve en el tema, aunque mal planteado y mal resuelto por Averroes, una dificultad muy importante: el célebre problema del conocimiento del singular. Una vez conocida la idea universal por el intelecto, entonces ¿cómo referirla al singular material, del cual proceden las noticias que han obtenido los sentidos? (la referencia al singular espiritual representa otros tipos de problemas). Para solucionar esta cuestión, Santo Tomás formula su célebre teoría de la *conversión al fantasma,* que, en síntesis, podría resumirse como sigue (cfr. *Summa Theologiae,* parte 1, q. 84, a. 7, y paralelos): es imposible que el entendimiento entienda en acto cosa alguna sin recurrir a las imágenes de la fantasía. La razón de ello está en que la potencia cognoscitiva debe guardar proporción con el objeto cognoscible. Y lo particular lo percibimos por

inmaterial. Por consiguiente, las substancias inmateriales, aun cuando sean individuos existentes por sí mismos, son, sin embargo, concebidas en acto. Por esto también las especies inteligibles, que son inmateriales, aunque numéricamente sean diferentes en ti y en mí, no por eso pierden su cualidad de ser inteligibles en acto, en atención a que el entendimiento, que por ellas concibe su objeto, se vuelve sobre sí mismo, comprendiendo su propia acción intelectual y la especie por cuyo medio comprende.

Después debemos considerar también que si se admite un solo entendimiento para todos los hombres, la dificultad es la misma, porque aún queda una multitud de entendimientos, pues existen muchas substancias inteligentes separadas. Y se seguiría, según el modo de sentir de esos autores, que los objetos de la inteligencia serían numéricamente diferentes y, por consiguiente, individuales y no concebidos en acto primero.

De todo lo cual, si fuese cierto el argumento, se concluiría la absoluta imposibilidad de que hubiera muchos entendimientos, y no solamente entre los hombres. Resulta, pues, que por ser falsa esta conclusión, el raciocinio no tiene fuerza.

2) *El segundo raciocinio* (n. 149, 2) se resuelve fácilmente considerando la diferencia que existe entre el alma intelectual y las substancias separadas. En efecto, el alma intelectual, por la naturaleza de su especie, tiene la propiedad de estar unida a un cuerpo como su forma; y, en virtud de esto, el cuerpo entra en la definición del alma. Por lo cual, a causa de sus relaciones con diversos cuerpos, las almas son numéricamente diferentes, lo que no sucede en las substancias separadas.

3) Esto nos permite resolver la *tercera cuestión* (n. 149, 3). El alma intelectual, por la naturaleza de su especie, no tiene cuerpo como parte de sí misma, sino aptitud para estar unida al cuerpo; de donde resulta que, al ser cada alma capaz de estar unida a su respectivo cuerpo, es numéricamente diferente; y lo sigue siendo después de la destrucción del cuerpo, porque el alma es

---

los sentidos y la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía para descubrir el universal fundamental o, mejor, el fundamento del universal que existe en el objeto singular.

capaz de estar unida a su cuerpo aun cuando no esté unida en acto a él [27*].

CAPÍTULO 86

El entendimiento agente no es uno y el mismo en todos los hombres (contra Avicena)

156. Ha habido filósofos que, aunque concedían que el entendimiento posible es diverso en los hombres, sostenían, sin embargo, que el entendimiento agente era uno respecto de todos [36]. Esta opinión, aunque más tolerable que la primera, puede ser refutada con las mismas razones.

157. En efecto, la acción del entendimiento posible es recibir las cosas concebidas y comprenderlas, y la del entendimiento agente es poner en acto las cosas concebidas por medio de la abstracción. Pero tanto una como otra convienen a un hombre cualquiera, porque tal hombre determinado —sea Sócrates o Platón— recibe los objetos de la concepción, los abstrae y comprende la abstracción; luego es necesario que tanto el entendimiento agente

---

36 AVERROES, *In De Anima,* lib. 3, cap. 5 (ed. Venecia, f. 188B-188F).—AVICENA, *De Anima,* parte 5, cap. 5 (ed. Van Riet, p. 127).—AVICENA, filósofo musulmán nacido en Afsana (Bujara, Turquestán) el 980, murió en 1037 cerca de Mamodam, dejando 276 títulos escritos, no editados todos aún. Hacia el 1150 empezaron a difundirse sus obras traducidas al latín.

27* Hemos tenido que modificar ligeramente la traducción castellana, para ser fieles al genuino pensamiento de Santo Tomás. La traducción literal diría así: «El alma intelectual, por la naturaleza de su especie, no tiene cuerpo como parte de sí misma, sino aptitud para estar unida al cuerpo; de donde resulta que, al ser las almas capaces de estar unidas a diversos cuerpos, son numéricamente diferentes; y lo siguen siendo después de la destrucción de los cuerpos, porque las almas son capaces de estar unidas a diferentes cuerpos, aun cuando no estén unidas en acto a ellos.» *Prout sonat,* el texto podría suponer la metempsícosis, doctrina totalmente ajena a la mente de Santo Tomás.—Por otra parte, y conviene aquí puntualizarlo, Santo Tomás señala expresamente que las almas separadas están también individualizadas. Y lo hace apelando al siguiente argumento: Las almas separadas no constituyen cada una su especie propia, como es el caso de los ángeles. En consecuencia, su individuación no será como la individuación angélica, sino por su relación al cuerpo que tuvieron y que recuperarán en la resurrección final, por el hecho de que el *esse* del alma «remanet individuatum» al haber sido forma del cuerpo (*De ente et essentia,* cap. 6, b; ed. Spiazzi, n. 31).

como el pasivo se unan a este hombre como forma, siendo indispensable, por lo mismo, que uno y otro entendimientos sean múltiples en número según el número de los hombres.

158. Además, el paciente y el agente deben ser proporcionados entre sí, como lo son la materia y la forma, porque la materia es puesta en acto por el agente; y por eso sucede que a cada potencia pasiva le corresponde una potencia activa del mismo género, ya que el acto y la potencia son de un mismo género. Es así que el entendimiento agente se compara al entendimiento posible, como la potencia activa a la potencia pasiva, según se ha dicho ya (cap. 83). Luego es necesario que el uno y el otro sean de un mismo género. No estando el entendimiento posible separado de nosotros en cuanto al ser, sino unido a nosotros como forma, y siendo múltiple según la multitud de los hombres (capítulo 85), es necesario también que el entendimiento activo sea algo que esté formalmente unido a nosotros, y que sea múltiple según el número de hombres.

Capítulo 87

El entendimiento agente y el entendimiento posible tienen su fundamento en la esencia del alma

159. Por estar unidos formalmente a nosotros el entendimiento agente y el entendimiento posible, es necesario afirmar que están unidos en la misma esencia del alma. En efecto, todo lo que formalmente se une a otra cosa, se une a ella como forma substancial o como forma accidental. Si el entendimiento posible y el entendimiento activo están unidos al hombre por modo de forma substancial, no teniendo cada cosa más que una sola forma substancial, es necesario decir que el entendimiento posible y el entendimiento agente están unidos en una misma (esencia de la) forma, que es el alma. Si, por el contrario, están unidos al hombre como forma accidental, es evidente que ni el uno ni el otro pueden ser accidentes del cuerpo. De que sus operaciones se ejerzan sin el auxilio de un órgano corporal, como antes se dijo (capítulo 79), se sigue que tanto el uno como el otro son accidentes del alma. En el hombre no hay más que un alma. Luego el en-

tendimiento agente y el entendimiento posible han de estar unidos en la misma esencia del alma.

160. Además, toda acción que es propia de una especie procede de los principios consiguientes a la forma que da la especie. La inteligencia es una operación propia de la especie humana. Luego el entendimiento agente y el entendimiento posible, que son los principios de esta operación (cap. 79 ss.), deben seguir al alma humana, de la cual el hombre recibe su especie. Pero no la siguen como si procedieran de ella en el cuerpo, porque, como se dijo antes (cap. 79), esta operación se efectúa sin órgano corporal. Y puesto que la acción pertenece a lo que tiene la potencia, se sigue que el entendimiento posible y el entendimiento agente deben convenir en la misma esencia del alma.

CAPÍTULO 88

De qué modo estas dos potencias están unidas en la misma esencia del alma

161. Réstanos examinar cómo puede verificarse esto, porque hay en ello alguna dificultad. El entendimiento posible está en potencia con respecto a todas las cosas inteligibles. El entendimiento agente hace inteligibles en acto las cosas inteligibles en potencia, y, por lo mismo, es necesario que sea comparado a ellas como el acto a la potencia. Pero como no parece posible que una cosa esté, respecto de lo mismo, en acto y en potencia a la vez, parece imposible que el entendimiento posible y el entendimiento agente estén unidos en la misma esencia del alma.

162. Esta dificultad se resuelve fácilmente, considerando de qué modo el entendimiento posible está en potencia respecto a las cosas inteligibles, y de qué modo el entendimiento agente las constituye en acto. El entendimiento posible está en potencia con respecto a las cosas inteligibles, porque no hay en su naturaleza ninguna forma determinada de las cosas sensibles, como, por ejemplo, la pupila, que está en potencia con respecto a todos los colores. Por consiguiente, las imágenes (fantasmas), abstraídas de las cosas sensibles, son semejanzas de cosas sensibles determinadas, y se comparan al entendimiento posible, como el acto a la

potencia. Sin embargo, los fantasmas están en potencia con relación a algo que el alma inteligente tiene en acto, a saber, el estar abstraída de las condiciones materiales. En cuanto a esto, el alma intelectiva se compara a sí misma como el acto a la potencia. No repugna, en verdad, que una cosa esté en acto y en potencia en relación a sí misma bajo diversos conceptos, porque en virtud de esto sucede que los cuerpos naturales son activos y pasivos los unos respecto de los otros: porque cada una de estas dos disposiciones están en potencia con relación a la otra. No hay, por consiguiente, repugnancia alguna en que la misma alma intelectiva esté en potencia con respecto a todas las cosas inteligibles, en cuanto que se supone en ella un entendimiento posible; ni tampoco hay inconveniente en que sea tomada como acto, en cuanto que se admite en ella un entendimiento agente.

163. Todo esto aparecerá con más claridad, considerando el modo como el entendimiento hace actualmente inteligibles las cosas. El entendimiento agente no constituye en acto las cosas inteligibles como si emanaran de él mismo hacia el entendimiento posible, porque, si así fuera, no tendríamos necesidad de fantasmas ni de sentidos para comprender. El entendimiento agente constituye en acto las cosas inteligibles abstrayéndolas de los fantasmas, a la manera como la luz constituye en cierto modo los colores en acto, no como si la luz los tuviera en sí misma, sino en cuanto que la luz los hace visibles.

164. Por consiguiente, es necesario admitir que hay un alma intelectiva que carece de la naturaleza de las cosas sensibles, que puede recibirlas de una manera intelectual, y que constituye los fantasmas inteligibles en acto, abstrayendo de ellos las especies inteligibles. De ahí resulta que la potencia del alma en cuanto que recibe las especies inteligibles, es llamada entendimiento posible; y que la potencia (activa) del alma, en cuanto que abstrae de las imágenes las especies inteligibles, es llamada entendimiento agente, el cual es como una luz intelectual de la que el alma participa, a imitación de las substancias intelectuales superiores [28*].

[28*] Algunos autores escolásticos, como J. Gredt (*Elementa philosophiae*, I, nn. 571 y 576), sostienen que el entendimiento posible y el entendimiento agente constituyen dos potencias del alma intelectiva. El intelecto posible sería una potencia o facultad inorgánica, formalmente intelectiva, cons-

CAPÍTULO 89

Todas las potencias radican en la esencia del alma

165. No solamente el entendimiento posible y el entendimiento agente están unidos en la esencia del alma; lo están también todas las demás potencias que son principios de las operaciones del alma. Todas estas potencias radican, en cierto modo, en el alma. Unas, como las potencias de la parte vegetativa y sensitiva, están en el alma como en su principio, y en el compuesto (de alma y cuerpo) como en su sujeto, porque sus operaciones son conjuntas y no pertenecen sólo al alma, en razón de que a cada tipo de acción le corresponde su propia potencia. Otras están en el alma como en su principio y en su sujeto, porque sus operaciones son operaciones del alma sin el auxilio de ningún órgano corporal. Tales son las potencias de la parte intelectual. No es posible que haya muchas almas en un hombre [29*]. Luego es necesario que todas las potencias del alma pertenezcan a la misma alma.

---

tituida en acto primero por la especie expresa, que ejecutaría la intelección. Este sería el entendimiento estrictamente dicho. El entendimiento agente, analógica e impropiamente dicho entendimiento, sería una potencia inorgánica, sólo abstractiva, no formalmente intelectiva, que produciría la especie impresa en el entendimiento posible a partir del fantasma. Estas dos potencias no serían substancias separadas, sino accidentes del alma a la que estarían unidas.

29* En el capítulo 90 desarrolla Santo Tomás los argumentos en pro de la unicidad del alma en cada hombre. Ahora, en el presente capítulo, va a responder a algunas dificultades del ambiente doctrinal en el que le tocó moverse, sobre todo durante su segunda estancia parisina. Es sabido que los autores que sostenían el hilemorfismo universal (heredero de Avicebrón), tales como San Buenaventura, por citar el maestro más ilustre de la época después de Santo Tomás, debían concluir necesariamente que en cada hombre había pluralidad de formas: una que le hacía ser vegetativamente, otra que le daba la sensibilidad y la tercera, por la que era un ser inteligente en sentido propio. La razón era que el alma compuesta de materia («espiritual») y forma era ya de por sí una substancia y, en consecuencia, no podía comportarse con respecto a la materia del hombre (su cuerpo) como su forma substancial. Por otra parte, aunque la materia del cuerpo era ya una substancia por lo menos semiformada, éste necesitaba una formalidad propiamente dicha (es decir, un alma, ya que el alma espiritual no podía ser su forma), pues debía ser ya una substancia que se unía íntimamente a otra substancia. La doctrina de la pluralidad de formas supone, desde el punto de vista antropológico, una mayor facilidad para explicar tanto la subsistencia de las almas en el *interim* o estado de almas separadas, como el célebre

Capítulo 90

No hay más que una sola alma en un cuerpo

166. Esta verdad se prueba así. El alma es la forma substancial del ser que tiene alma, ya que por medio del alma está constituido en un género animado y en una especie. Es imposible que una misma cosa tenga muchas formas substanciales, porque la forma substancial se diferencia de la accidental en que da el ser pura y simplemente, mientras que la forma accidental se produce en el ser ya constituido como tal, determinando en él la cualidad, la cantidad o el modo de ser. Si una sola cosa tuviese muchas formas substanciales, o la primera sería la que le daría el ser, o no; en este último caso no sería una forma substancial, y en el otro caso sería necesario considerar todas las demás formas como accidentales al estar ya constituido. Luego todas las formas que sobrevengan después de la primera son accidentales y no substanciales.

Así aparece claramente que una misma cosa no puede tener muchas formas substanciales y, por consiguiente, que es imposible que haya muchas almas en un mismo ser.

167. Además, el hombre es llamado ser viviente, por razón del alma vegetativa; animal, por razón del alma sensitiva; y hombre, por razón del alma intelectiva. Si hubiera tres almas en el hombre, a saber, la vegetativa, la sensitiva y la racional, se seguiría que el hombre recibiría su género de un alma, y su especie de otra; pero esto es imposible, porque no resultaría del género y de la diferencia una unidad simple, sino una unidad por accidente, una especie de agregación, como el músico y la blancura, que juntos no constituyen una unidad simple; luego no puede haber en el hombre más que una sola alma.

---

problema —heredado del siglo XII— del Cuerpo de Cristo durante los tres días en que estuvo en el sepulcro (si podía ser llamado propiamente Cuerpo de Cristo o no); pero dificulta mucho la explicación de la unidad substancial del hombre y plantea dificultades metafísicas importantes, al apoyarse en la doctrina del hilemorfismo universal. El Concilio de Vienne (1312) definió que el alma racional es la forma del cuerpo humano «per se et essentialiter» (Constitución *Fidei Catholicae;* DS 902). (Ver nuestra nota 64*).

CAPÍTULO 91

Razones por las que parece que hay muchas almas en el hombre

168. La verdad consignada en el capítulo anterior tiene algunos adversarios (cfr. nota 29*).

1) *En primer lugar,* porque la diferencia se compara al género, como la forma a la materia. Lo animal es el género del hombre, y lo racional su diferencia constitutiva; luego, siendo el animal un cuerpo animado de un alma sensitiva, parece que un cuerpo animado por un alma sensitiva está en potencia con respecto al alma racional y, por lo mismo, el alma racional será un alma diferente del alma sensitiva.

2) *Además de esto* —añaden—, el entendimiento no tiene un órgano corporal; pero las potencias sensitivas y nutritivas tienen un órgano corporal; luego parece imposible que la misma alma sea a la vez inteligente y sensitiva, porque una misma cosa no puede estar a la vez separada y no separada.

3) *Otra razón.* El alma racional es incorruptible, según se demostró ya (cap. 84); sin embargo, el alma vegetativa y el alma sensitiva están sujetas a la corrupción porque son actos de órganos corruptibles; luego el alma vegetativa, sensitiva y racional no son una misma, puesto que es imposible que una misma cosa sea a la vez corruptible e incorruptible.

4) *Además,* en la generación del hombre aparece la vida producida por el alma vegetativa antes de que el feto haya recibido la forma de animal por medio de los sentidos y el movimiento, puesto que el animal existe con el movimiento y los sentidos antes de tener entendimiento. Si fuera la misma alma la que diera la vida al feto, primero, haciéndole vivir con la vida de la planta; después, con la vida de animal; y, por último, con la vida de hombre; se seguiría que las almas vegetativa, sensitiva y racional procederían de un principio externo, y se seguiría también que el alma inteligente tendría por principio la virtud seminal. Estas dos hipótesis son inadmisibles, porque las operaciones del alma vegetativa y del alma sensitiva no pueden efectuarse sin el cuerpo, ni sus principios pueden existir sin éste; sin embargo, las operaciones del alma intelectiva existen sin el cuerpo; luego

parece imposible que su causa proceda de alguna virtud corporal y, por consiguiente, parece también imposible que la misma alma sea a la vez vegetativa y sensitiva y racional.

Capítulo 92

Solución de las objeciones anteriores

169. Para resolver estas dudas debemos considerar que, como los números, las especies se diferencian porque una añade algo a la otra, y así también en las cosas materiales una especie aventaja a otra en perfección. Todas las perfeciones que existen en los cuerpos inanimados se encuentran en las plantas y en mayor grado; todo lo que tienen las plantas, lo tienen los animales, y alguna cosa más; y así puede procederse hasta llegar al hombre, que es el ser más perfecto de todas las criaturas corpóreas (sic). Todo lo que es imperfecto es como la materia respecto de una cosa más perfecta.

170. Y esto se manifiesta en los diversos órdenes de las criaturas, porque los elementos son la materia de los cuerpos que constan de partes semejantes; y estos cuerpos de partes semejantes son, a su vez, materia respecto de los animales. La misma observación puede hacerse en un solo y mismo objeto. En efecto, en las cosas naturales, lo que ha llegado a un grado más alto de perfección, posee, en virtud de su forma, las perfecciones que convienen a la naturaleza inferior; y, además, por medio de la misma forma posee aquella parte de perfección que recibe por incremento, a la manera que la planta recibe de su alma la cualidad de ser substancia, de ser corporal y de ser cuerpo animado. El animal, en virtud de su alma, goza de todas estas cualidades y, además, de la sensibilidad; y el hombre, además de esto, recibe de su alma la inteligencia.

171. Si consideramos en una cosa lo que pertenece a la perfección del grado inferior, veremos que esto será material con respecto a lo que pertenece a la perfección del grado superior; por ejemplo, en el animal, lo que tiene la vida de la planta será, en cierto modo, material con respecto a lo que pertenece a la vida sensitiva, que es propia del animal. En efecto, el género no es

la materia —de serlo, el género no se predicaría de todo—, sino algo tomado de la materia. Y así, la denominación de una cosa, a partir de lo que en ella hay de material, es su género, y su diferencia se toma de la forma. Por esta razón, cuerpo vivo o animado es el género del animal, y sensible, la diferencia constitutiva; del mismo modo, animal es el género del hombre, y racional, su diferencia constitutiva.

Dado que la forma del grado superior tiene en sí todas las perfecciones del grado inferior, no hay en realidad dos formas —una que constituya el género y otra la diferencia—, sino una sola, de la que se toma el género (porque dicha forma posee las perfecciones del grado inferior) y también la diferencia (pues posee las del grado superior).

172. 1) De lo dicho se deduce que, aunque animal sea el género del hombre, y racional su diferencia constitutiva, no es necesario, sin embargo, que haya en el hombre un alma sensitiva y otra alma intelectual, como afirman los que hacen la primera objeción (cfr. n. 168, 1).

2) Estas mismas razones sirven para resolver la objeción segunda (n. 168, 2). En efecto, hemos dicho que la forma de la especie superior comprende en sí todas las perfecciones de los grados inferiores. Sin embargo, debemos considerar que cuanto más alta está una especie material, tanto menos sujeta está a la materia; por consiguiente, cuanto más noble es una forma, tanto más elevada está sobre la materia. De aquí se sigue que el alma humana —que es la más noble de las formas materiales— llega al más alto grado de elevación y realiza operaciones sin comunicación con la materia corporal. Pero, como esta alma comprende las perfecciones de los grados inferiores, tiene otras operaciones en virtud de las cuales está en comunicación con la materia corporal.

Es así que la operación procede de una cosa según su virtud; luego el alma humana tiene fuerzas o potencias, que son los principios de las operaciones que se ejercen por medio del cuerpo, y es necesario que sean actos de algunas partes del cuerpo. De este tipo son las potencias de la parte vegetativa y sensitiva. El alma tiene también potencias que son los principios de las operaciones que se ejercen sin el cuerpo: tales son las potencias de la parte

intelectual, que no son actos de órgano alguno. En virtud de esto, el entendimiento, tanto posible como agente, se llama *separado* [30*], porque ni uno ni otro tienen órganos de los cuales ser actos, como la vista y el oído. Estos actos residen solamente en el alma, que es la forma del cuerpo. Por el hecho de que el entendimiento se llame separado y no tenga órgano corporal —lo cual no sucede en los sentidos— no hemos de decir que haya en el hombre un alma inteligente y otra sensitiva.

3) Lo que acabamos de decir no nos obliga a suponer en el hombre un alma intelectiva y otra sensitiva, por ser el alma sensitiva corruptible y la intelectiva no, como pretendía el tercer argumento (n. 168, 3). Ser incorruptible conviene a la parte intelectiva en cuanto que está separada. Como en la misma esencia del alma residen potencias separadas —como hemos dicho (capítulos 88 y 89)—, y otras que no lo están, no hay inconveniente en que algunas potencias del alma perezcan con el cuerpo, y que las otras permanezcan incorruptibles.

4) Lo dicho anteriormente sirve para resolver la cuarta objeción (n. 168, 4). En efecto, todo movimiento natural pasa poco a poco de la imperfección a la perfección, a diferencia de lo que sucede en la alteración y en la generación. Una misma cualidad recibe más y menos y, por consiguiente, la alteración —que es el movimiento en la cualidad—, siendo una y continua, procede de la potencia al acto, de lo imperfecto a lo perfecto. Por el contrario, la forma substancial no recibe más y menos, porque el ser substancial de cada cosa está constituido de una manera indivisible. Por esto la generación natural no procede de una manera continua por una serie de modificaciones de lo imperfecto a lo perfecto, sino que es necesario que haya una generación y una corrupción nueva para cada grado de perfección. En la generación

---

30* Santo Tomás tiene a la vista, cuando redacta estas líneas, una célebre dificultad que los averroístas solían esgrimir, para probar que el intelecto era separado. Se referían a un pasaje de Aristóteles, en el que leemos: «De intellectu autem et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est, sed videtur genus alterum animae esse; et hoc solum contingit separari, sicut aeternum a corruptibili. Reliquae autem partes animae manifestum est ex his, quod non separabiles sunt, sicut quidam dicunt» (*De Anima*, lib. 2, cap. 2; ed. Pirotta, p. 69a). Otro lugar, también célebre, donde el Aquinatense rebate la mala interpretación averroísta de Aristóteles es: *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 1 (ed. Spiazzi, n. 193).

del hombre, el feto vive primero con la vida de la planta por el alma vegetativa. Después, quedando destruida esta forma por la corrupción, adquiere por otra generación un alma sensitiva y vive con la vida animal. Y destruyéndose, en fin, esta alma por una nueva corrupción, recibe la forma última y completa, que es el alma racional, que comprende todas las perfecciones de las formas precedentes [31*].

CAPÍTULO 93

La producción del alma racional no se efectúa por «traducción»

173. Esta forma última y completa, a saber, el alma racional, no recibe el ser de la virtud que está en el semen, sino de un agente superior, porque la virtud que está en el semen es la virtud de un cuerpo cualquiera. En efecto, el alma racional aventaja a toda naturaleza y virtud corporal, pues ningún cuerpo puede llegar a su operación intelectual. Como nada actúa más allá de los límites

---

31* Aunque Santo Tomás defiende la unidad del alma (cfr. nuestra nota 30*), sin embargo, es hijo de su tiempo en el modo de explicar la infusión del alma espiritual en el hombre. Todo cambio substancial debe de haber sido previamente preparado por las correspondientes alteraciones e incluso por otros cambios substanciales más imperfectos. Por ello, el cambio substancial que supone la infusión del alma espiritual debe encontrar la materia bien dispuesta por una serie de cambios anteriores que son como dos generaciones previas a la generación por la que se constituye verdaderamente el hombre. Sólo salva de este proceso al mismo Cristo en cuanto Hombre (cap. 218). En su *Expositio super Iob ad litteram* (cap. 3, ed. Leonina, 11, 390-410) precisa que, en su opinión, si una criatura humana muere en el seno materno antes de recibir el alma espiritual, nada de ello permanece para siempre, sino que simplemente se destruye. Actualmente, los teólogos opinan que es mucho más probable la infusión inmediata en el momento de la concepción, que la infusión retardada. De todas formas, ninguna de las dos tesis proporciona argumentos en favor de la legitimidad del aborto, porque, aunque la infusión fuese retardada —opinión poco probable, como hemos dicho—, el aborto supondría la destrucción de una naturaleza que está en camino de llegar a ser un hombre: sería, en consecuencia, una acción inmoral. El Magisterio de la Iglesia no se ha pronunciado expresamente sobre el tema de la infusión retardada, sino que sólo ha definido que «el alma racional es por sí misma y esencialmente la forma substancial del cuerpo humano» (Concilio de Vienne, Const. *Fidei Catholicae,* DS 902), y que cada hombre posee un alma individual e inmortal, que es racional, directamente creada por Dios en el momento de la infusión.

de su especie, porque el agente es más noble que el paciente, y el ser que produce más noble también que el ser producido, es imposible que la virtud de un cuerpo cualquiera produzca el alma racional y, por lo mismo, que la produzca la virtud que está en el semen [31 bis*].

174. Además, siempre que una cosa recibe nuevo ser *(esse)* es necesario que sea nuevamente formada *(fieri)*, porque a cada hacerse *(fieri)* le corresponde su propio ser *(esse)*. A las cosas que tienen el ser por sí mismas, como las cosas subsistentes, les compete el ser hechas absolutamente; lo contrario sucede en las cosas accidentales y en las formas materiales, las cuales no tienen el ser por sí mismas. Es así que el alma racional posee el ser por sí misma, porque tiene una operación propia, según lo que venimos diciendo. Luego el alma racional debe ser producida de una manera peculiar. Como esta alma no está compuesta de materia y de forma (caps. 74 y 84), está claro que sólo puede recibir el ser por creación; y puesto que el poder de crear compete sólo a Dios (cap. 70), sólo Dios puede producir el alma racional.

175. Hay, además, otra razón. En las artes mutuamente ordenadas, el arte supremo da la última forma, y las artes inferiores preparan la materia para esta última forma. El alma racional es la forma última y más perfecta que puede recibir la materia de las cosas sujetas a la generación y a la corrupción; luego los agentes naturales en los grados inferiores son las causas de las disposiciones y formas precedentes, y Dios, que es el agente supremo, es el autor de la forma última, que es el alma racional.

CAPÍTULO 94

El alma racional no está tomada de la substancia de Dios

176. No conviene creer, sin embargo, que el alma racional esté tomada de la substancia de Dios, como erróneamente han

---

31 bis* Queremos llamar la atención sobre este argumento de Santo Tomás, según el cual es imposible, metafísicamente hablando, que un cuerpo o algo corpóreo dé lugar al alma racional. Por consiguiente, las hipótesis del evolucionismo extremo deben suponer, necesariamente, que el alma del hombre no es racional, es decir, no espiritual.

creído algunos [37]. En efecto, hemos demostrado (cap. 9) que Dios es simple e indivisible; luego Dios no une el alma racional al cuerpo, como por una separación de su propia substancia.

177. También hemos probado antes (cap. 17) que es imposible que Dios sea forma de un cuerpo. El alma racional está unida al cuerpo como forma; luego no ha sido sacada de la substancia de Dios.

178. Hemos probado (cap. 4), además, que Dios no es mudable ni por sí ni por accidente, al contrario de lo que sucede en el alma racional, que se muda pasando de la ignorancia a la ciencia, y del vicio a la virtud; luego el alma no está sacada de la substancia de Dios.

CAPÍTULO 95

Las cosas que reciben el ser de un agente externo proceden inmediatamente de Dios

179. De lo dicho antes (cap. 74) debe deducirse que las cosas que no pueden recibir el ser más que por creación, vienen inmediatamente de Dios. Es evidente que los cuerpos celestes sólo pueden recibir el ser por la creación porque no puede decirse que han sido hechos de una materia preexistente. Si así fuera, estarían sujetos a la generación, a la corrupción y a la contrariedad, cosas que no les convienen, como lo demuestra su movimiento, que es circular; es así que el movimiento circular no tiene contrario (cfr. notas 3* y 32*); luego los cuerpos celestes han recibido el ser inmediatamente de Dios.

180. De forma parecida, los elementos completos en sí mismos no han recibido el ser de una materia preexistente, porque lo que fuera preexistente tendría ya una forma y así sería nece-

---

[37] VARRÓN: Cfr. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei,* lib. 7, cap. 6 (PL 41, 199); MACROBIO, *In somnium Scipionis,* lib. 1, cap. 14 (ed. Willis, p. 56).—MARCO TERENCIO VARRÓN, escritor y filósofo romano nacido el 116 a. C., murió en el 27 a. C. Llamado Reatino (de Reate) por haber nacido en Rieti y para distinguirle de su homónimo el poeta Terencio Varrón Atacino.—AMBROSIO MACROBIO TEODOCIO, escritor y gramático latino de fines del s. IV. La obra citada es un comentario a un fragmento del *De Republica,* conocido gracias a él.

sario que cuerpos diferentes de los elementos fuesen anteriores a ellos en el orden de la causa material. Si la materia preexistente a los elementos tuviera otra forma, sería preciso que uno de los elementos fuese anterior a los demás en el mismo orden, caso de que la materia preexistente tuviera la forma de ese elemento. Los elementos, pues, han sido producidos inmediatamente por Dios [32*].

181. Tampoco es posible que las substancias incorporales e invisibles hayan sido creadas por otro ser distinto de Dios: porque todas estas substancias son inmateriales y no se pueden hacer a partir de una misma materia, pues la materia no puede existir sin estar sujeta a la dimensión, por la cual se distingue. Y, como es imposible que dichas substancias tengan por causa una materia preexistente, es necesario afirmar que sólo Dios, por creación, puede producirlas. Por esta razón la Fe católica proclama a Dios *Creador del cielo y de la tierra, de las cosas visibles e invisibles* [38].

---

[38] *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

[32*] La doctrina de los cuatro elementos fue sistematizada por Empédocles de Agrigento (483-430 a. C.), perduró durante toda la Edad Media y llegó hasta casi nuestros días. Según tal doctrina, todas las cosas (los cuerpos mixtos) se compondrían de cuatro elementos (agua, tierra, aire y fuego), como de sus causas materiales o entidades últimas, en las cuales se resolverían en última instancia. Aristóteles añadió un quinto elemento (la *quinta-esencia* de los medievales, una especie de éter) sutil, del que se compondrían los cuerpos celestes. El más noble de los elementos era el fuego. Eran considerados como la causa de la corrupción, por ser contrarios entre sí (todo cuerpo compuesto de contrarios podía resolverse en sus elementos constitutivos). En cambio, los cuerpos celestes, compuestos por esa única quinta-esencia, no podían corromperse.—Al hacer suya la cosmología recibida de los griegos, Santo Tomás quiso salvar, por todos los medios, el dogma revelado de la creación. Por ello, apeló a una curiosa argumentación, que parece totalmente lógica e irrebatible si se acepta la propia teoría de los cuatro elementos, en la que todos estaban conformes en el tiempo de Santo Tomás. El razonamiento sería del siguiente modo: si los cuatro elementos son las causas materiales de todo, deben ser lo primero creado, porque si no, no serían la causa material de todo o sus razones últimas. De esta forma, Santo Tomás, al rechazar toda preexistencia anterior a los elementos, desplazó el problema a la cuestión de si los elementos podrían existir sin ser creados por Dios, puesto que son incorruptibles. Es el tema de la demostrabilidad de la creación, que no abordó aquí Santo Tomás, y que trató ampliamente en otros lugares, principalmente en *De Potentia,* q. 3, a. 5.

CAPÍTULO 96
Dios no obra por una necesidad natural, sino por su voluntad

182. Lo que antes hemos dicho prueba que Dios da el ser, no por una necesidad de su naturaleza, sino por un acto de su voluntad. En efecto, un agente natural no puede producir inmediatamente más que una cosa, mientras que un agente voluntario puede producir muchas; la razón de esto es que todo agente obra por su forma. Pero, por una parte, la forma natural —por cuya virtud obra un agente natural— no es forma más que de una cosa; por otra, las formas intelectuales —por cuya virtud obra un agente voluntario— son múltiples; luego si Dios produce inmediatamente una multitud de cosas, según hemos demostrado antes (cap. 95), es evidente que Dios comunica el ser por un acto de su voluntad, y no por una necesidad de su naturaleza.

183. Además, el agente que obra por la inteligencia y la voluntad es anterior, en el orden de los agentes, al que obra por necesidad de su naturaleza: porque el agente voluntario se propone a sí mismo el fin por el que actúa, mientras que el agente natural actúa por un fin propuesto por otro. Queda claro por todo lo anterior, que Dios es el primer Agente y, por tanto, que obra voluntariamente y no por una necesidad de su naturaleza.

184. Antes (cap. 19) hemos demostrado también que Dios posee un poder infinito que, por consiguiente, no está determinado hacia tal o cual efecto, sino que los abarca todos de una manera indeterminada. Pero, lo que es indeterminado con respecto a los diversos efectos, se determina para producir uno por el deseo o por la decisión de la voluntad, de la misma forma que un hombre que puede andar o no andar, anda cuando quiere. Es necesario, pues, que los efectos procedan de Dios según la determinación de su voluntad; y que esto sea así, no por una necesidad de su naturaleza, sino por un acto de su voluntad. Esta es la razón por la cual la Fe católica no sólo llama a Dios *Creador,* sino también *Hacedor*[39]; porque es un acto propio del artífice que obra voluntariamente. Como todo agente voluntario obra por la

[39] *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

concepción de su entendimiento, a la que se llama verbo (cap. 38), y como el Verbo de Dios es el Hijo, por eso la Fe católica, hablando del Hijo, confiesa que *todo ha sido hecho por El* [40].

CAPÍTULO 97

Dios es inmutable en su acción

185. Puesto que Dios da el ser a las cosas por un acto de su voluntad, es evidente que, sin experimentar mutación, puede dar nueva existencia a las cosas. Esta es, precisamente, la diferencia entre el agente natural y el voluntario: el agente natural obra siempre del mismo modo mientras conserva el mismo modo de ser, porque sus efectos son de la misma naturaleza que él. El agente voluntario, en cambio, produce lo que quiere. Puede suceder que, sin experimentar cambio alguno, el agente voluntario quiera obrar ahora, no habiendo querido obrar antes. Nada impide que, sin cambio alguno, tenga voluntad para obrar después, aun cuando no obre en la actualidad. Y de la misma manera puede suceder que Dios, siendo eterno, y sin experimentar en Sí mutación, no haya producido las cosas *ab aeterno* [33*].

---

[40] *Ibidem.*

[33*] Santo Tomás se plantea, como hipótesis de trabajo, una doble posibilidad: que Dios haya comenzado a querer la existencia de las cosas que ya fueron o que existen actualmente, o bien que en el futuro pueda comenzar a querer la existencia de cosas que todavía no existen. Una y otra parecen exigir una mutación en la Voluntad divina, que *a fortiori* debemos descartar. En la *Summa Theologiae* (parte 1, q. 19, a. 7c), la resuelve de la siguiente forma: «La voluntad de Dios es absolutamente inmutable. Pero adviértase que una cosa es mudar de querer, y otra querer que alguna cosa se mude, pues bien puede alguien, sin que cambie en lo más mínimo su voluntad, querer que primero se haga una cosa y después se haga lo contrario. La voluntad se muda cuando alguien empieza a querer lo que antes no quiso, o deja de querer lo que anteriormente quería, cosas que no pueden ocurrir si no se presupone alguna mudanza por parte del conocimiento o alguna modificación de disposiciones en la substancia del que quiere. La razón es porque, como la voluntad tiene por objeto el bien, de dos maneras puede alguien empezar a querer de nuevo alguna cosa: o porque ésta empieza de nuevo a ser un bien para él, como, por ejemplo, al llegar el frío empieza a ser un bien sentarse a la lumbre, cosa que antes no lo era, o porque empieza a conocer de nuevo que es bien suyo lo que antes ignoraba que lo fuese; y si deliberamos es precisamente para averiguar cuál es nuestro bien. Pero, según hemos visto, tanto la substancia de Dios como su

CAPÍTULO 98

Razón que prueba que el movimiento ha existido «ab aeterno» y solución de esta dificultad

186. Si Dios por su voluntad eterna e inmutable puede producir un efecto nuevo, parece necesario que a este efecto nuevo le preceda algún movimiento. La voluntad no retarda lo que quiere hacer sino en virtud de alguna cosa que existe en la actualidad y que deja de existir después, o bien por alguna cosa que no existe y que se espera que exista en el porvenir. Así, por ejemplo, el hombre, en el verano, tiene voluntad de vestirse cuando llegue el invierno con cierto traje que ahora no quiere tomar porque hace calor; calor que cesará en el invierno. Luego si Dios quiso *ab aeterno* crear cierto efecto y no lo produjo *ab aeterno,* parece que esperó a que sobreviniera alguna cosa que aún no existía, o a que desapareciera alguna cosa existente. Pero estas dos hipótesis son imposibles sin el movimiento; luego parece que un efecto cualquiera no podría ser producido en el porvenir por una voluntad anterior, sin algún movimiento también anterior; y, por lo mismo, si la voluntad de Dios decretó la creación *ab aeterno* y no la realizó *ab aeterno* fue necesario que el movimiento la precediera y, como consecuencia, también las cosas móviles. Pero, si estas cosas móviles han sido creadas por Dios, y no *ab aeterno,* es necesario también que hayan preexistido otros movimientos y otras cosas móviles y así hasta el infinito.

187. Esta objeción se resuelve fácilmente considerando la diferencia que existe entre un agente universal y un agente particular.

El agente particular tiene una acción proporcionada a la regla y a la medida que el agente universal estableció antes. Así se ve en las cosas del orden civil, en las que el legislador propone una ley que debe ser la regla y la medida que ha de presidir los juicios y a la que ha de atenerse un juez particular. El tiempo es la medida de las acciones que se hacen en el tiempo; por eso vemos que el agente particular tiene una acción proporcionada a un tiem-

---

ciencia son absolutamente inmutables. Por consiguiente, es necesario que sea también absolutamente inmutable su Voluntad.»

po, es decir, que obra ahora y no antes, en virtud de una razón determinada.

Por el contrario, el *agente universal,* que es Dios, ha establecido esta medida, que es el tiempo, y lo ha hecho según su libre voluntad. El tiempo es, pues, una de las cosas creadas por Dios. Como cada cosa posee en cantidad y medida aquello que quiso Dios darle, y como el tiempo tiene la cantidad que Dios quiso concederle, el tiempo, y las cosas que existen en el tiempo, empezaron a existir cuando Dios lo decidió.

La objeción anterior se basa en el agente que presupone el tiempo y obra en el tiempo, pero que no instituyó el tiempo. La pregunta, ¿por qué la voluntad eterna de Dios crea ahora una cosa y no más tarde?, supone el tiempo preexistente, porque lo presente y lo anterior son partes del tiempo. Con respecto a la creación universal de las cosas, entre las que debe contarse el tiempo, no se debe preguntar ¿por qué ahora y no antes?, sino ¿por qué ha sido dada al tiempo esta medida?, medida dependiente de la voluntad divina, para la cual es indiferente que el tiempo tenga esta u otra cantidad.

Es el mismo problema que se plantea al considerar la cantidad dimensiva del mundo. En efecto, no se pregunta por qué Dios constituyó el mundo corporal en tal disposición y no más arriba o abajo, o en una posición diferente, pues fuera del mundo no hay lugar *(locus).* El haber dado al mundo una cantidad tal, de forma que ninguna de sus partes estuviese fuera de esta disposición *(situs),* cualquiera que fuere la posición, fue un acto de la voluntad de Dios.

188. Sin embargo, aun cuando el tiempo no haya existido antes del mundo, y aun cuando no haya lugar fuera del mundo, usamos de este modo de hablar, de la misma manera que decimos que antes de que el mundo existiera no había nada más que Dios y que fuera del mundo no hay cuerpo alguno; pues no entendemos las palabras «antes» y «fuera» como si hubiera otro tiempo o lugar, sino que hablamos de un tiempo y un lugar imaginarios.

CAPÍTULO 99

Razones por las que parece que la materia haya precedido a la creación «ab aeterno». Solución de estas objeciones

189. Parece que, aun cuando la creación de las cosas no tuvo lugar *ab aeterno* es, sin embargo, necesario que la materia existiera *ab aeterno.*

1) Todo lo que llega a ser después de no ser, pasa del no ser al ser. Si las cosas creadas, como, por ejemplo, el cielo, la tierra y otros seres, no han existido *ab aeterno,* sino que empezaron a ser, dejando de no ser, hay que decir que han pasado por mutación del no ser al ser. Toda mutación y movimiento tiene algún sujeto. En efecto, el movimiento es el acto del ser que existe en potencia. El sujeto de la mutación, en virtud de la cual una cosa recibe el ser, no es la misma cosa producida, porque esto es el término del movimiento, y el término y el sujeto del movimiento no son una misma cosa; el sujeto, pues, de esta mutación es aquello de lo cual la cosa es producida, que llamamos materia. Pero parece, entonces, que si las cosas creadas han recibido el ser después de no ser, es preciso que la materia haya sido preexistente, porque, si no, esta materia habría sido creada después de no haber sido existente y habría debido tener otra materia precedente. Y como no puede haber una progresión al infinito, es necesario llegar a una materia eterna que no haya sido producida después de no haber sido.

2) Además, si el mundo empezó a ser después de no ser, antes de que existiera: o bien era posible que el mundo existiese o fuese hecho, o bien no lo era. Si no era posible que el mundo existiese o fuese hecho, por la misma razón era imposible que el mundo existiera o fuese hecho. Siendo esto evidentemente falso, hay que decir que si el mundo empezó a ser después de no ser, era posible que antes de ser pudiera ser o ser hecho. En efecto, había en potencia alguna cosa susceptible de que el mundo pudiera ser y fuera hecho. Lo que está en potencia con relación a la creación o al ser de una cosa es a la materia de esta cosa, lo que la madera con relación al escaño. Parece, pues, necesario que la

materia existiera siempre, aun cuando el mundo no haya existido siempre.

190. Pero, como antes hemos demostrado (cap. 69) que la materia misma no procede más que de Dios, la Fe católica no llama ni eterna a la materia ni eterno al mundo. De este modo expresa en las mismas cosas la causalidad divina: que los seres producidos por Dios empezaron a ser después de no ser, lo cual demuestra claramente que estos seres no tienen el ser por sí mismos, sino recibido del Autor eterno.

Ninguno de los raciocinios anteriores (n. 189) nos convence de la eternidad de la materia.

1) Porque la producción universal de los seres no es propiamente una mutación, como se dijo en la primera razón (n. 189, 1). En efecto, en ninguna mutación es producido el sujeto de la mutación por la mutación misma, porque, como ya dijimos, el sujeto y el fin de la mutación no son una misma y única cosa. Como la producción universal de las cosas por Dios, a la que llamamos creación, se extiende a todas las cosas reales, no puede ser considerada como una mutación propiamente dicha, aunque las cosas creadas sean producidas en el ser después de no ser. Que haya ser después de no ser no constituye una verdadera mutación, a menos que se suponga que el sujeto esté primero en estado de privación y después en estado de forma. En consecuencia, en la cosas en que se encuentra primero no ser y después ser (o viceversa) no hay propiamente ni movimiento ni mutación, como cuando decimos que del día se hace la noche. Resulta, pues, que, si bien el mundo ha empezado a ser después de no ser, esto no ha sucedido por mutación sino por creación, que no es una mutación verdadera, sino cierta relación de la cosa creada al Creador —de quien depende en el ser—, que implica una ordenación respecto del no ser precedente [34*]. En toda mutación debe haber algo que perma-

---

[34*] En todo cambio es preciso distinguir la mutación o cambio mismo, la acción que produce el cambio, y la pasión que sufre el ser que cambia. Por el cambio, en consecuencia, se establece una relación recíproca entre la causa y el efecto de la mutación, es decir, entre la acción del agente o principio de la mutación y la pasión del paciente o ser que ha cambiado. Cuando no hay propiamente hablando mutación, como es el caso de la creación —porque no es mutación ni movimiento el paso del no-ser al ser—, y, sin embargo, hay agente y paciente, entonces subsiste la relación aun sin su fundamento que sería la mutación. Por ello, en la creación se establece una

nece idéntico, que cambiando de modo de ser, esté primero bajo una forma y después bajo otra. Sin embargo, esto no ocurre realmente en la creación, sino más bien sólo en nuestra imaginación, pues no representamos una sola y única cosa como no existente antes y existente después. Sólo así, y en virtud de cierta analogía, puede llamarse mutación a la creación.

2) La segunda objeción (n. 189, 2) es tan débil como la primera. Aun cuando pueda decirse con verdad que antes de que el mundo existiera era posible que existiera, o que fuese hecho, no puede decirse, sin embargo, que esto sea así en virtud de cierta potencia. Se llama «posible» en el lenguaje común a lo que significa cierto modo de verdad, es decir, lo que ni es necesario ni imposible. Este género de posibilidad no es llamado así en virtud de cierta potencia, como enseña el Filósofo [41]. Si se dice que, según cierta potencia, era posible que el mundo existiera, no por eso se ha de afirmar que había de ser así en virtud de una potencia pasiva, sino de una potencia activa; de tal suerte que, cuando se dice que era posible que el mundo existiera antes de que existiera, ha de ser entendido esto en el sentido de que Dios ha podido llamar al mundo al ser antes de que en realidad le diese el ser. De todo lo anterior resulta que no es necesario suponer que la materia fuese preexistente a la creación. En consecuencia, la Fe católica nada admite coeterno a Dios y, por lo mismo, le proclama *Creador y Hacedor de todas las cosas visibles e invisibles* [42].

---

relación de la criatura al Creador, como al principio de su ser, que es real. En cambio, puesto que no hay propiamente modificación de la esencia divina por el hecho de crear, no hay cambio accidental en Dios, y en consecuencia la relación del Creador a la criatura es puramente de razón. Santo Tomás es mucho más explícito en la *Summa Theologiae* (parte 1, q. 45, a. 2, ad 2, y a. 3 c).

41 ARISTÓTELES, *Metaphysica,* lib. 5, cap. 12; lib. 9, cap. 1 (ed. Cathala-Spiazzi, nn. 479, 480; 743).

42 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

SECCION SEGUNDA

EL GOBIERNO DEL MUNDO

CAPÍTULO 100

Dios hace todas las cosas por un fin

191. Hemos demostrado antes (cap. 96) que Dios ha creado los seres, no por una necesidad de su naturaleza, sino por un acto de su inteligencia y de su voluntad. Obrando de este modo, todo lo hace por un fin; porque el fin es el principio de todo entendimiento operativo. Por consiguiente, es necesario que todas las cosas que han sido creadas por Dios, lo hayan sido por un fin.

192. Además, la producción de los seres por Dios, ha sido hecha de una manera excelente; y como es mucho mejor que una cosa sea hecha por un fin que sin fin alguno —ya que el fin es el que da a las cosas que son hechas su cualidad de buenas—, estos seres creados por Dios han sido creados por un fin.

193. Así sucede también en las operaciones de la naturaleza, pues en todas ellas hay un fin y no son sin sentido. Sería inconveniente, por otra parte, decir que hay más orden en las operaciones de la naturaleza que en la creación de esta misma naturaleza hecha por el Primer Agente, siendo así que todo el orden de la na-

turaleza se deriva del Primer Agente. Luego todas las cosas creadas por Dios han sido creadas para un fin.

CAPÍTULO 101

La bondad divina es el fin último de todas las cosas

194. Es necesario que el fin último de las cosas sea la bondad divina. El fin último de las cosas hechas voluntariamente por algún agente es aquello que este agente quiso por sí mismo desde el primer momento, y en virtud de lo cual hace todo lo que hace. Lo primeramente querido por la voluntad divina es su misma bondad, como ya se probó (cap. 33); luego la bondad divina es el fin de las cosas creadas.

195. Sabemos, además, que la forma es el fin de la generación de cada cosa engendrada, y que la generación cesa cuando ya se ha recibido esta forma. En efecto, todo ser producido por el arte o por la naturaleza en cierto modo se asimila en su forma al agente, porque todo agente produce alguna cosa en cierta manera semejante a sí mismo; así sucede que la casa que existe materialmente procede de la casa que existe en la mente del arquitecto. En el orden de la naturaleza, también el hombre engendra al hombre, y aun cuando sucediera que un ser hecho o engendrado en el orden natural, no fuera semejante al que lo produjo según su especie, sin embargo, guardaría con sus autores la semejanza de lo imperfecto a lo perfecto. En este caso resultaría que el ser producido no se asemejaría al que lo produjo según su especie, ya que no podría llegar a tener una semejanza perfecta con él, sino que participaría de tal semejanza en cierto modo y de una manera imperfecta, como los animales y las plantas, que son engendrados por la virtud del sol. En todo lo que es producido, el fin de la generación o de la perfección es la forma del ser productor o generador, es decir, la adquisición de su semejanza. Y como la forma del Primer Agente, que es Dios, no es otra que su bondad, todo lo que ha sido hecho lo ha sido para que se asimile a la bondad divina.

CAPÍTULO 102
La asimilación a Dios es la causa de la variedad de las cosas

196. De lo anteriormente dicho (cfr. caps. 71 ss.) se deduce la razón de la diversidad y de la distinción en las cosas. Como es imposible representar perfectamente la bondad divina por la distancia que separa a cada criatura de Dios, fue necesario representar esta bondad por medio de muchos seres a fin de que, lo que a uno falta, fuese suplido por el otro. En las conclusiones silogísticas, cuando la conclusión no está suficientemente demostrada por un solo medio, deben multiplicarse los medios para demostrar mejor la conclusión, como sucede en los silogismos dialécticos [35*]. Toda la universalidad de las criaturas no representa perfectamente y de una manera adecuada la bondad divina, sino que la representa según la perfección posible de la criatura.

197. Además, lo que se encuentra de modo simple y en estado de unidad en la causa universal, se encuentra en los efectos de una manera múltiple y distinta. Por eso una cosa existe de un modo más perfecto en la causa que en los efectos. Y como la bondad divina, una y simple, es el principio y el origen de toda la bondad que se encuentra en las criaturas; es necesario que las criaturas se asimilen a la bondad divina, como lo que es múltiple y distinto se asimila a lo que es uno y simple. Y así la multiplicidad y la distinción entre las cosas no son efecto ni de la casualidad ni del azar —como tampoco lo es su producción, sino por un fin—, de forma que la unidad, la multiplicidad y el ser de las cosas proceden del mismo principio.

198. Tampoco la materia es la causa de la distinción de las cosas, porque la primera constitución de las cosas se obra por la creación, que no requiere la materia.

199. Además, las cosas que sólo provienen de la necesidad de la materia son casuales.

35* Un silogismo dialéctico consiste precisamente en una demostración cuya certeza no excede a la probabilidad.

200. Podemos agregar, por otra parte, que la multiplicidad no es producida en las cosas por el orden de los agentes intermedios, como si de un ser simple no pudiera resultar más que un solo ser, distante, sin embargo, del primero en simplicidad, del cual a su vez procedería la multiplicidad, y así progresivamente, siendo la multiplicación tanto más grande, cuanto más se alejase del primer ser simple. Así han pensado algunos filósofos [43]. Ya hemos probado (caps. 68 ss. y 95) que hay muchas cosas que no han podido llegar al ser más que por la creación, que sólo a Dios es posible (cap. 70). Por consiguiente, debemos afirmar que Dios ha creado inmediatamente muchos seres.

201. Según la opinión de esos filósofos, parece como si la multiplicidad y la distinción de las cosas fuese casual, como si no hubiera sido deseada por el Primer Agente. Sin embargo, la multiplicidad y la distinción de las cosas ha sido concebida e instituida por la inteligencia divina, a fin de que la bondad divina estuviese representada con diversidad por las cosas creadas, y éstas, en su diversidad, participasen de ella en diferentes grados; de tal suerte que, de esta diversidad de los seres, resultase en la naturaleza una cierta belleza, que fuese como una manifestación de la sabiduría divina.

CAPÍTULO 103

La bondad divina no sólo es causa de las cosas, sino también de todo movimiento y operación

202. La bondad divina no sólo es el fin de la constitución de todas las cosas, sino que es, necesariamente, el fin de toda operación y movimiento de cualquier criatura. Cada cosa obra conforme a su naturaleza, de manera que lo cálido tiene la propiedad de calentar. Si cada cosa creada posee en su forma cierta semejanza con la bondad divina (cap. 102), toda acción y todo movimiento de una criatura cualquiera está ordenado a la bondad divina como a su fin.

---

[43] AVICENA, *Metaphysica,* lib. 9, cap. 4 (ed. Horten, p. 567 ss.).—Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles,* lib. 2, cap. 42 (ed. Pera-Marc-Caramello, n. 1191).

203. Además, todo movimiento y operación de una cosa cualquiera parece que tiende a lo perfecto; y todo lo que es perfecto tiene la cualidad de bueno, porque la perfección de una cosa es su bondad. Luego todo movimiento y acción de una cosa cualquiera tiende al bien; y como todo bien, cualquiera que sea, es una semejanza del Bien Sumo, a la manera que todo ser es semejanza del Primer Ser, se debe afirmar que el movimiento y la acción de cualquier cosa tiende a asimilarse a la bondad divina.

204. Además, si hay muchos agentes ordenados entre sí, es necesario que las acciones y los movimientos de todos estos agentes estén ordenados al bien del Primer Agente, como el fin último. Si los agentes inferiores son movidos por un agente superior, y como todo motor imprime su movimiento en relación a su fin propio, las acciones y los movimientos de los agentes inferiores tienden al fin del Primer Agente; del mismo modo que en un ejército las acciones de todos los cuerpos convergen a un fin último, la victoria, que es el fin del general. Antes hemos demostrado (cap. 3) que el primer motor y agente es Dios, y que su fin no es otra cosa que su bondad (cap. 32); luego es preciso que todas las acciones y movimientos de las criaturas, cualesquiera que sean, tengan por fin la bondad divina, no para causarla y producirla, sino para adquirirla o apropiársela a su manera, participando en cierto modo de su semejanza.

205. Las cosas creadas adquieren de diferentes modos y por sus operaciones la semejanza de la bondad divina, así como también la representan de diferentes maneras en su ser, ya que cada cosa obra según su naturaleza. Como todas las criaturas tienen, por el hecho de existir, la propiedad común de representar a la bondad divina, tienen igualmente de común el adquirir por sus operaciones la similitud divina en la conservación de su propio ser y en la comunicación de este ser a otro [36*]. Pues, en efecto, cada criatura se esfuerza en sus operaciones por conservarse, en lo posible, en su ser, y en ello tiende, a su manera, a asimilarse a la perpetuidad divina. En segundo lugar, cada criatura, por su

[36*] Nos apartamos de la división en párrafos que propone el texto latino de Verardo. Igual que nosotros han procedido Fäh y Vollert. Francini Bruni, en cambio, ha optado por una puntuación distinta de la que ofrece tanto el texto latino como las traducciones inglesa, alemana y la nuestra castellana.

operación, se esfuerza por comunicar a otra su ser perfecto según su modo de acción, y por este medio tiende a asimilarse a la causalidad divina.

206. La criatura racional, sin embargo, tiende por su operación a asimilarse a la divina de una manera más perfecta que las demás criaturas, porque tiene un ser más noble. El ser de las criaturas, al estar limitado por la materia, es finito, de suerte que no tiene la infinitud ni en acto ni en potencia. Toda criatura racional, en cambio, posee la infinitud, o en acto o en potencia, porque el entendimiento contiene en sí las cosas inteligibles.

En nosotros, la naturaleza intelectual, considerada en su ser primario *(in suo primo esse),* está en potencia con relación a las cosas que puede entender, las cuales son infinitas, pero con una infinitud en potencia. De aquí se sigue que el entendimiento es la especie de las especies, porque no tiene solamente una especie determinada —como una piedra—, sino una especie capaz de recibir a todas las demás especies.

En Dios, la naturaleza intelectual es infinita en acto, porque tiene en Sí la perfección de todo ser, como antes se ha demostrado (cap. 21).

Las demás criaturas intelectuales están, por el contrario, a medio camino entre la potencia y el acto.

De donde se concluye que la criatura intelectual, por su acción, tiende a la semejanza divina, no sólo al conservar su ser o multiplicarlo comunicándolo de alguna manera a otro, sino porque tiende a actualizar lo que por su naturaleza posee en potencia. Por consiguiente, el fin de la criatura intelectual —fin al que tiende en sus operaciones— es poner completamente en acto a su entendimiento con relación a todas las cosas inteligibles que tiene en potencia; y por este medio se asimilará mucho a Dios.

Capítulo 104

De la doble potencia, a que responde en las cosas un doble entendimiento, y cuál es el fin intelectual de la criatura

207. Las cosas están en potencia de dos modos: primero, naturalmente, respecto de las cosas que pueden alcanzar naturalmen-

te; segundo, respecto de las cosas que no pueden ser alcanzadas naturalmente, sino sólo de otro modo, como se puede ver en las cosas corporales. Así, hay potencia natural cuando un niño pasa a ser hombre o del semen procede un animal. Pero no hay potencia natural cuando de un trozo de madera se hace un banco, o un hombre ciego recupera la vista. Esto mismo se puede aplicar a nuestro entendimiento. Efectivamente, nuestro entendimiento está en potencia natural respecto de ciertas cosas inteligibles que pueden ser conocidas actualmente por el entendimiento agente, que es un principio innato en nosotros, y que nos hace inteligentes en acto.

208. Es, en cambio, imposible que nosotros lleguemos a nuestro último fin con sólo que nuestro entendimiento sea reducido a acto, porque la virtud del entendimiento agente consiste en hacer inteligibles en acto los fantasmas que son inteligibles en potencia, según ya se ha demostrado (cap. 83); y como las imágenes (fantasmas) son adquiridas por los sentidos, nuestra inteligencia es actualizada por el entendimiento agente sólo respecto a las cosas inteligibles, cuyo conocimiento podemos adquirir por las cosas sensibles. Es, pues, imposible que el fin último del hombre consista en semejante conocimiento porque, una vez conseguido el fin último, el deseo natural estaría satisfecho, y, sin embargo, cualesquiera que fueren las conquistas intelectuales que se hicieran en esta clase de conocimientos adquiridos por los sentidos (sabemos que) siempre subsiste el deseo natural de conocer cosas nuevas.

En efecto, hay muchas cosas fuera del alcance de los sentidos, de las cuales sólo podemos tener por medio de aquéllos nociones muy limitadas, como saber que existen, mas no qué son: porque las naturalezas *(quidditates)* de las cosas inmateriales son de otro género que las de las cosas sensibles, a las que exceden en toda proporción.

Pero, además, también entre las mismas cosas sujetas a los sentidos, hay muchas cuya naturaleza no podemos conocer de una manera cierta: unas no las conocemos de modo alguno y otras, débilmente. De donde se sigue que siempre existe el deseo natural de conocerlas más perfectamente. Y es imposible que un deseo natural sea vano.

209. Nuestro último fin consistirá, por tanto, en que nuestro entendimiento conozca de un modo más noble que cuando conoce conforme a su naturaleza, de forma que quede satisfecho su deseo natural de saber. Este deseo es tal que, cuando conocemos el efecto, deseamos conocer la causa, y, cuando conocemos los detalles de cada cosa, no estamos satisfechos hasta que conocemos su esencia. El deseo natural que tenemos de saber no puede quedar satisfecho si no conocemos la primera causa, pero no de una manera cualquiera, sino por su esencia. Dios es la primera causa (capítulos 3, 68 ss.). Luego el fin último de la criatura intelectual es ver la esencia de Dios.

CAPÍTULO 105

En qué sentido el fin último de la criatura intelectual es ver a Dios en su esencia, y cómo puede ser

210. Es evidente que nuestro entendimiento conoce una cosa por la especie de esta cosa; luego es imposible que conozca la esencia de una cosa por la especie de otra. Cuanto más distante de la cosa esté la especie que sirve de medio de conocimiento a la inteligencia, tanto más imperfecto será el conocimiento de esa cosa. Por ejemplo, si se conociera un buey por la especie del asno, se conocería imperfectamente su esencia, es decir, solamente en cuanto al género; y el conocimiento sería aún más imperfecto si se le conociera por la especie de la piedra, porque sería por medio de un género más distante. Si se conociera al buey por la especie de alguna cosa que de ninguna manera conviniera al género de buey, tampoco se conocería la esencia del buey.

211. Pero —como hemos dicho (caps. 12 y 13)— ningún ser comunica con Dios en el género; luego es evidente que Dios no puede ser conocido en su esencia por medio de una especie creada, ni sensible, ni siquiera intelectual. Para que Dios sea conocido en su esencia, es necesario que Dios sea la forma del entendimiento que le conoce, pero no uniéndose a él para constituir una misma naturaleza, sino como la especie inteligible se une a un ser inteligente. Porque, así como (Dios) es su Ser, también es su Verdad, que es la forma del entendimiento.

212. Pero todo lo que alcanza una forma ha de tomar igualmente la disposición para esta forma, y, sin embargo, nuestro entendimiento no está por su naturaleza constituido en la última disposición respecto de la forma de Aquel que es la Verdad, porque, si así fuera, la alcanzaría desde el principio; luego es necesario que, para adquirir esta disposición última, sea elevado por alguna disposición agregada que llamamos luz de la gloria *(lumen gloriae),* mediante la cual nuestro entendimiento es perfeccionado por Dios, único que por su naturaleza posee esta forma propia, a la manera que la disposición del calor para la forma del fuego no puede proceder más que del fuego mismo. De esta luz se dice en el Salmo: «En tu luz, veremos la luz» (Ps 35, 10) [37*].

Capítulo 106

De qué modo el deseo natural reposa en la visión de la divina esencia, en la cual consiste la bienaventuranza

213. Una vez conseguido este fin, es necesario que el deseo natural repose enteramente, porque la esencia divina, que se une, de la manera que hemos dicho, al entendimiento que recibe la vi-

---

37* El Concilio de Vienne (año 1312), al condenar los errores de begardos y beguinos, definió la existencia del *lumen gloriae,* que «eleva el alma para que vea a Dios y le goce bienaventuradamente» (DS 895). El Papa Benedicto XII, en la Constitución *Benedictus Deus* (29 de enero de 1336), enseñó que los bienaventurados en el cielo «ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino que la divina esencia se les muestra de un modo inmediato y desnudo, clara y patentemente» (DS 1000). Como se ve, el Magisterio de la Iglesia, al referirse a la visión «intuitiva et facialis», que es la propia de los bienaventurados, no pretende ofrecer una explicación técnica de cómo es posible tal visión. Santo Tomás opina que, en todo caso, es preciso que el intelecto humano sea dispuesto por una gracia sobrenatural, que denomina «lumen gloriae», para que sea capaz de adecuarse al objeto sobrenatural que debe conocer. También aquí en la tierra, en el status de viador, la inteligencia debe ser adecuada por otra luz, llamada «lumen fidei», para que esté en condiciones de ver lo que Dios le revela sobrenaturalmente. El «lumen gloriae» es un don de Dios, un hábito sobrenatural y divino, que dispone al entendimiento creado para alcanzar la esencia divina y le aumenta la capacidad para contemplarla claramente. Por ello, dice Santo Tomás, glosando el Salmo (35, 10), que en la luz de Dios veremos la luz, es decir, a Dios mismo, porque la luz que tiene el entendimiento es luz que recibe de Dios.

sión de Dios, es un principio suficiente de ciencia universal, y origen de toda bondad, de suerte que ya no queda nada que desear.

Este es también el medio más perfecto de llegar a la semejanza divina: conocer a Dios como El se conoce a Sí mismo, es decir, por su esencia; y esto aun cuando no le comprendamos como El se comprende a Sí mismo, no porque ignoremos algunas de sus partes, porque no tiene partes, sino porque no le conoceremos de una manera tan perfecta como es susceptible de ser conocido, puesto que la potencia inteligible de nuestro entendimiento no puede adecuarse a su Verdad, según la cual es susceptible de ser conocido. La razón de esto reside en que su claridad o Verdad es infinita y nuestro entendimiento, finito; su entendimiento no tiene, por lo mismo, límites, y su Verdad, tampoco. Por consiguiente, El se conoce a Sí mismo tanto cuanto es susceptible de ser conocido, a la manera como alguien comprende una conclusión demostrable si la conoce por la demostración, pero no la comprende si la conoce de un modo más imperfecto, es decir, por una razón probable.

214. Como nosotros llamamos bienaventuranza al último fin del hombre, la dicha del hombre o bienaventuranza consiste en ver a Dios en su esencia, aun cuando el hombre esté muy distante de Dios en la perfección de la bienaventuranza; porque Dios la posee por su naturaleza, en tanto que el hombre, como ya hemos dicho (cap. 105), no goza de ella más que en virtud de la participación de la luz divina.

CAPÍTULO 107

El movimiento hacia Dios para adquirir la bienaventuranza se asimila al movimiento natural. La bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento

215. Si el paso de la potencia al acto es un movimiento o algo semejante, la adquisición de la bienaventuranza sucede de idéntica forma que en un movimiento o en un cambio natural. En efecto, en el movimiento natural observamos, en primer lugar, cierta propiedad en virtud de la cual el móvil está proporcionado o inclinado hacia tal o cual fin, como la gravedad de la tierra determi-

na la dirección de arriba hacia abajo. Ninguna cosa se movería naturalmente hacia un fin determinado, si no tuviera las condiciones propias para ello. Constatamos, en segundo lugar, el movimiento hacia el fin. En tercero, la forma o el lugar *(locus)*. Y, en cuarto, el reposo en la forma o en el lugar.

Por consiguiente, en el movimiento intelectual hacia el fin observamos: primero, el amor que inclina al fin; segundo, el deseo, que es como el movimiento hacia el fin, y las operaciones que proceden de este deseo; tercero, la forma misma que recibe el entendimiento; y cuarto, la delectación o goce consiguiente, que no es otra cosa que el reposo de la voluntad en el fin ya conseguido. El fin de la generación natural es la forma, y el fin del movimiento local, el lugar; pero no es fin el reposo en la forma o en el lugar (porque el reposo es una consecuencia del fin), ni tampoco el movimiento, ni la proporción al fin. Por ello, el fin último de una criatura intelectual es ver a Dios, pero no deleitarse en Dios, porque este deleite o goce acompaña al fin, y le perfecciona en cierto modo. Tampoco el amor y el deseo pueden ser el último fin, ya que preceden al fin.

Capítulo 108

Error de los que ponen la felicidad en las criaturas

216. Es evidente que no puede haber verdadera felicidad fuera de Dios —como algunos pretenden—, ya se la haga consistir en los deleites corporales —que son comunes al hombre y al bruto—; en las riquezas —que están destinadas a la conservación de los que las poseen, y esto es fin común de todo ser creado—; en el poder —que está destinado a comunicar la perfección a los demás, lo cual es común a todos, como ya dijimos—; o en los honores y en la fama que se deben a los que llegaron a su fin o están bien dispuestos para conseguirlo. Ni siquiera consiste en el conocimiento de las cosas existentes superiores al hombre, porque el deseo del hombre sólo descansa en el conocimiento de Dios.

CAPÍTULO 109

Sólo Dios es bueno por esencia. Las criaturas lo son por participación

217. De todo lo anterior se deduce que Dios es bueno de diferente manera que las criaturas. Sabemos que en las criaturas el bien tiene razón de bondad por dos motivos: porque es perfecto y porque es fin. Por ello, la bondad de las criaturas puede considerarse bajo un doble aspecto: el de perfección y el de finalidad. Se observa cierta perfección de la criatura en el hecho de persistir en su naturaleza, que es el fin propio de su generación o de su producción. Además, se observa en ella otra perfección que consigue por su movimiento o su operación y que es el fin de su movimiento o de su operación.

218. La criatura dista de la bondad divina en estas dos clases de perfecciones; porque, aun cuando la forma y el ser de una cosa sean su bien y su perfección, si se considera en su naturaleza, una substancia compuesta no es ni su forma ni su ser *(esse)*, y una substancia simple creada, aunque sea su forma, no es, sin embargo, su ser. Por el contrario, Dios, como ya demostramos (caps. 10 y 11), es su esencia y su ser.

Además, todas las criaturas alcanzan la perfecta bondad por un fin extrínseco; y como la perfección de la bondad consiste en llegar al fin último: el fin último de toda criatura está fuera de ella misma, y consiste en la bondad divina, la cual no se ordena, ciertamente, a un fin ulterior.

Es necesario decir, por consiguiente, que Dios es, de todos los modos, su Bondad, y que es esencialmente bueno; no así las criaturas simples, porque no son su ser y porque se refieren a alguna cosa extrínseca como a su último fin. En cuanto a las substancias compuestas, es evidente que en modo alguno son su bondad. Sólo Dios es su Bondad y sólo El es esencialmente bueno; los demás seres son llamados buenos por la participación que tienen de esta bondad divina.

Capítulo 110

Dios no puede perder su bondad

219. De lo anterior se deduce que Dios no puede dejar de ser bueno. Lo que esencialmente pertenece a un ser no puede perderse; por ello, ni la cualidad de animal puede estar separada del hombre, ni es posible que Dios deje de ser bueno. Pongamos un ejemplo más decisivo: del mismo modo que no puede suceder que el hombre no sea hombre, tampoco puede suceder que Dios no sea perfectamente bueno.

Capítulo 111

La criatura puede sufrir menoscabo en su bondad

220. Veamos de qué modo puede la criatura dejar de ser buena. Es evidente que de dos maneras la bondad reside inseparablemente en la criatura. Primero, porque la misma bondad fluye de su esencia; segundo, porque la bondad tiene una determinación concreta *(determinata ad unum)*. En el primer caso, la bondad, que es la forma, es inherente a las substancias simples de una manera inseparable, porque esas substancias son esencialmente formas; en el segundo caso, tampoco pueden perder el bien, porque el bien es el ser *(esse)*. Pues la forma no es como la materia, que puede ser y no ser; la forma sigue al ser aun cuando ella no sea el mismo ser.

De aquí se sigue que las substancias simples no pueden perder el bien de la naturaleza en que subsisten, pues están inmovilizadas en él. Por el contrario, no siendo las substancias compuestas ni su forma ni su ser, pueden perder el bien de su naturaleza, excepto aquellas en que la potencia de la materia no se presta a diversas formas, ni al ser ni al no ser, como se ve claramente en los cuerpos celestes (cfr. nota 3*; cfr. cap. 74).

CAPÍTULO 112

De qué modo las criaturas, según sus operaciones, sufren menoscabo en su bondad

221. Como no se considera solamente la bondad de una criatura en cuanto que es subsistente en su naturaleza, sino también en cuanto que la perfección de su bondad consiste en estar ordenada a un fin; y como esa ordenación al fin se hace por su operación: nos queda por examinar de qué modo las criaturas sufren menoscabo en su bondad por causa de las operaciones por las cuales están ordenadas a un fin. Para esto debemos considerar: primero, que es necesario formar de las operaciones naturales el mismo juicio que de la naturaleza, que es su principio. De aquí se sigue que aquellas cosas cuya naturaleza no está sujeta a menoscabo, no pueden sufrir defecto en sus operaciones naturales, y lo contrario sucede en aquellas cosas cuya naturaleza está sujeta a menoscabo.

Se sigue, también, que en las substancias incorruptibles —incorpóreas o corpóreas (cuerpos celestes)— tampoco puede haber menoscabo de la acción natural. En efecto, la virtud natural permanece siempre en los ángeles con la capacidad de ejercer sus operaciones, y el movimiento de los cuerpos celestes se efectúa siempre en la misma órbita. En los cuerpos inferiores, por el contrario, sobrevienen numerosas deficiencias en sus acciones naturales, en virtud de las corrupciones y defectos de sus naturalezas; así vemos que de la alteración de algún principio natural sobreviene: esterilidad en las plantas, monstruosidades en la generación de los animales y otros desórdenes de este género.

CAPÍTULO 113

Del doble principio de acción, y de qué modo y en qué cosas puede haber defectos

222. Hay ciertas acciones cuyo principio no es la naturaleza, sino la voluntad, que tiene por objeto y por fin principal el bien, y, de una manera secundaria, lo que se relaciona con ese fin. La operación de la voluntad es, con relación al bien, lo que la opera-

ción natural con respecto a la forma en cuya virtud obra una cosa. Puesto que no puede haber defecto en las acciones naturales de aquellas cosas que no sufren menoscabo según sus formas, sino solamente en las cosas corruptibles, que pueden perder sus formas; así los actos de la voluntad podrían sufrir defecto en aquellas cosas en las que la voluntad pudiera extraviarse de su fin. Pero, ya que la voluntad no puede apartarse de su fin, está claro que no puede sufrir menoscabo en la acción voluntaria.

La voluntad, por tanto, no puede fallar respecto del bien, cuando éste es la propia naturaleza del volente, pues cada cosa apetece a su manera la perfección de su ser, que es su bien; pero puede fallar con respecto al bien exterior una vez que haya alcanzado el bien que le es connatural. No puede, pues, haber falta o defecto en la acción voluntaria de aquel que tiene a su naturaleza misma por fin de su voluntad.

Esto es propio sólo de Dios, porque su Bondad, que es el fin último de las cosas, es su misma naturaleza. En cuanto a los demás seres volentes, su naturaleza no es el fin último de su voluntad, y, por lo mismo, puede sobrevenir en ellos un defecto de la acción voluntaria cuando la voluntad permanece fija en un bien particular y no se dirige ulteriormente al sumo Bien, que es el Fin último. En todas las substancias intelectuales creadas puede, por consiguiente, sobrevenir un defecto o menoscabo de la acción voluntaria.

Capítulo 114

Qué es lo que se entiende por el bien o el mal en las cosas

223. Debemos considerar que, así como entendemos por bien la perfección del ser, por mal se entiende la privación de esta perfección. Pero, como la privación propiamente dicha es la privación de un bien debido, que le pertenece en un tiempo y de un modo determinado, es evidente que una cosa es llamada mala porque carece de una perfección que debe tener. Por ejemplo, el que el hombre esté privado del sentido de la vista es un mal para él, pero no lo es para la piedra, porque no es propio de ésta el ver.

CAPÍTULO 115

Es imposible que una naturaleza cualquiera sea un mal

224. Es imposible que una naturaleza sea mala. Toda naturaleza es un acto o una potencia o un compuesto de potencia y acto. Lo que es acto es perfección y tiene la cualidad de bien, porque lo que está en potencia apetece naturalmente estar en acto. Bien es lo que todos apetecen; y, por lo mismo, lo que está compuesto de acto y de potencia participa de la bondad porque participa del acto. Por otra parte, la potencia, en cuanto que está ordenada al acto, tiene bondad, y la prueba es que la potencia es tanto más recomendable cuanto mayor es su capacidad para el acto y la perfección. De esto se deduce que ninguna naturaleza es un mal en sí misma.

225. Cada cosa es perfecta en la medida en que está en acto, porque el acto es la perfección de la cosa. En las cosas *opuestas* no hay ninguna que se complete por la adición de su opuesta, sino que más bien se altera o disminuye más, y, por consiguiente, el mal no se perfecciona por la participación del bien. Toda naturaleza está completa cuando tiene el ser en acto. Siendo el ser un bien codiciado por todos, toda naturaleza se completa por la participación del bien y, por consiguiente, ninguna naturaleza es un mal.

226. Toda naturaleza aspira a la conservación de su ser y evita su destrucción en cuanto puede. Como aquello que todos apetecen es el bien [44] y aquello de que todos huyen es el mal, es necesario decir que ser una naturaleza es bueno en sí, y que no ser, es malo. Ser malo no es bueno, pero no ser malo tiene razón de bueno. Luego ninguna naturaleza es un mal.

---

[44] Cfr. ARISTÓTELES, *Ethica ad Nichomacum,* lib. 1, cap. 1 (ed. Spiazzi, n. 2, p. 3).

Capítulo 116

De qué manera el bien y el mal son diferencias del ente, son contrarios y son géneros de los contrarios

227. Nos queda aún por examinar de qué modo el bien y el mal son llamados contrarios, o los géneros de los contrarios, y constituyen las diferencias de algunas especies o hábitos morales. Porque la naturaleza de dos contrarios es la misma. El no-ente no puede ser ni género ni diferencia, porque el género se predica de una cosa por lo que es *(in eo quod quid)* y la diferencia, por ser tal o cual cosa *(in eo quod quale quid)*.

Y así como las cosas naturales reciben su especie por la forma, así también las cosas morales la reciben por el fin, que es el objeto de la voluntad, del cual depende todo lo que es moral. Y del mismo modo que en las cosas naturales a una forma le corresponde la privación de otra —por ejemplo, la privación de la forma del aire por la forma del fuego—, así en las cosas morales está unida a un fin la privación de otro fin. Pero, puesto que la privación de una perfección debida es un mal en las cosas naturales, es malo recibir una forma a la que vaya aneja la privación de la forma que le es propia, no por causa de la forma, sino por causa de la privación a ella aneja; así, por ejemplo, es un mal para el leño estar inflamado. En las cosas morales, adherirse a un fin que conlleva la privación del fin debido, es un mal, no por causa del fin, sino por la privación que conlleva. Así, pues, dos acciones morales que tienden a fines contrarios, se diferencian según el bien y el mal. Por consiguiente, los hábitos contrarios se diferencian por el bien y por el mal, como por diferencias reales que tienen una contrariedad mutua, pero no por causa de la privación por la que se dice malo, sino por causa del fin al cual está unida la privación.

228. Hay algunos que creen que en este sentido dijo Aristóteles que el bien y el mal son los géneros de los contrarios en las cosas morales [45]. Pero, pensándolo bien, veremos que el bien y el mal, en el orden de las cosas morales, son más bien diferen-

---

[45] Aristóteles, *Topicorum,* lib. 4, cap. 4 (ed. Bruswing, p. 95), *Categoriae,* lib. 11 (ed. Minio-Paluello, p. 36; p. 74; p. 113).

cias que especies; por esto es preferible decir que el bien y el mal son géneros, según la posición de Pitágoras [46], que todo lo redujo al bien y al mal como a los primeros géneros. Posición que tiene algo de cierto porque en todos los contrarios hay uno que es perfecto y otro que lo es menos, como sucede en lo blanco y lo negro, en lo dulce y lo amargo, y en otras cosas semejantes. Lo que es perfecto siempre tiene razón de bien y lo que está disminuido tiene razón de mal siempre.

Capítulo 117

Ninguna cosa puede ser esencialmente mala o sumamente mala, sino corrupción de algún bien

229. Si admitimos que el mal es la privación de una perfección debida, es evidente que el mal corrompe al bien, porque el mal es privación del bien, del mismo modo que se dice que la ceguera corrompe la vista, porque es privación de la vista. Sin embargo, el mal no corrompe totalmente al bien porque, como hemos dicho antes (cap. 115), no sólo es un bien la forma, sino también la potencia para la forma; potencia que también es el sujeto de la privación, como lo es de la forma. De aquí se sigue que es necesario que el sujeto del mal sea un bien, no porque sea opuesto al mal, sino porque es potencia para este mal.

230. De aquí se sigue, además, que no todo bien pueda ser sujeto del mal, sino solamente el bien que es potencia respecto de alguna perfección de la que puede estar privado. Por tanto, en las cosas que son solamente acto, o en las que el acto no puede estar separado de la potencia, no puede existir el mal en tal sentido.

231. De lo dicho podemos deducir que no puede haber nada que sea esencialmente malo, porque es siempre necesario que el mal se fundamente en otro sujeto bueno y, por consiguiente, no

---

[46] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica,* lib. 1, cap. 5 (ed. Cathala-Spiazzi, n. 60).—Pitágoras, filósofo y matemático griego nacido en Samos ca. el 571 a. C., y muerto hacia el 497. Parece que su enseñanza fue exclusivamente oral, aunque Diógenes Laercio le atribuye tres escritos.

puede haber nada que sea malo en sumo grado, mientras que, por el contrario, puede suceder que haya cosas buenas en sumo grado, porque sean esencialmente buenas.

232. Según estos principios, se ve claramente que el mal ni puede ser deseado ni obrar nada más que en virtud de un bien a él agregado; porque lo que es codiciable es la perfección y el fin, y el principio de la acción es la forma. Pero, cuando a una perfección o a una forma se encuentra unida la privación de otra perfección o de otra forma, sucede que la privación o el mal es deseado accidentalmente *(per accidens)*, siendo así el principio de una acción cualquiera, no en cuanto mal, sino por causa del bien anejo; a la manera que un músico puede construir un edificio, pero no como músico, sino como arquitecto.

233. De todo lo cual se deduce que el mal no puede ser primer principio, porque un principio *per accidens* es posterior a lo que es por sí *(per se)*.

Capítulo 118

El mal se funda en el bien como en un sujeto

234. Si alguno objetara contra lo dicho que el bien no puede ser sujeto del mal porque entre cosas opuestas una no es sujeto de la otra y porque jamás sucede que las cosas opuestas se den simultáneamente, debería observar que las demás cosas opuestas pertenecen a algún género determinado, mientras que el bien y el mal son comunes a todos los géneros. Todo ente en cuanto es, es bueno; toda privación como tal, es mala; y, por lo mismo, como el sujeto de la privación debe ser un ente, este ente debe también ser un bien. No es necesario que el sujeto de la privación sea blanco o dulce o con vista, porque estas cualidades no se predican del ente en cuanto ente, y, por esta razón, lo negro no está en lo blanco, ni la ceguera en el que tiene vista. El mal está en el bien, como la ceguera en el sujeto de la vista, y si el sujeto de la vista no es llamado vidente, es porque esta cualidad no es común a todo ente.

CAPÍTULO 119
El doble género del mal

235. Al ser el mal una privación y un defecto, este defecto, como hemos dicho antes (caps. 111 y 112), puede sobrevenir a una cosa no solamente en cuanto a su naturaleza, sino también en cuanto que por la acción está dispuesta a un fin. Por consiguiente, el mal es de dos maneras: primero, con relación al defecto producido en la misma cosa, como la ceguera es un mal del animal; segundo, con relación al defecto de la acción, como la cojera es una acción defectuosa.

El mal de una acción dispuesta para un fin al que no puede llegar de una manera conveniente, se llama pecado *(peccatum)*, tanto en las cosas voluntarias como en las naturales. Peca el médico en su acción cuando no procede de un modo conveniente para conseguir el restablecimiento de la salud; la naturaleza peca también en sus operaciones cuando no conduce la cosa engendrada a la disposición y forma conveniente, como cuando nacen monstruos en la naturaleza[38*].

CAPÍTULO 120
Del triple género de acción y del mal de culpa

236. Algunas veces la acción cae bajo la potestad del agente, como es el caso de todas las acciones voluntarias. Llamamos *voluntaria* a la acción cuyo principio radica en un agente que conoce en qué consiste la acción. Otras veces las acciones no son voluntarias: tales son las acciones violentas —cuyo principio está fuera

---

38* Más acostumbrados a la acepción moral del término «pecado», como ofensa libre a Dios por parte del hombre, puede sorprendernos que Santo Tomás aplique esta voz a la acción —tanto si es voluntaria como si es sólo natural— que no alcanza el fin para el que está ordenada en principio. *Peccatum,* pues, en sentido amplio, es una falta o defecto (cfr. Quaestio disputata *de malo,* q. 3, a. 1 c; *Summa Theologiae,* parte 1.2, q. 21, a. 1 y 2, ad 2). Sin embargo, el mismo Santo Tomás precisa el sentido de la expresión «pecado» unas líneas más abajo, en el cap. 120, cuando explica que el «pecado» es el mal de la acción no voluntaria, y que el mal de la acción voluntaria se denomina «culpa», de la que se sigue otro género de mal, que es la «pena».

del agente—, las acciones naturales y aquellas que se hacen por ignorancia, pues no proceden de un principio cognoscitivo. Si sobreviene un defecto en las acciones no voluntarias ordenadas a un fin, a este defecto se le llamará solamente pecado *(peccatum);* si, por el contrario, el defecto acontece en las acciones voluntarias, se le llamará no solamente pecado, sino *culpa,* porque siendo el agente voluntario dueño de su acción, es digno de vituperio y de castigo *(poena).* Si las acciones son mixtas, es decir, si en ellas hay cosas voluntarias e involuntarias, la culpa es tanto menor cuanto mayor sea lo involuntario (cfr. nota 38*).

Pero, como la acción natural sigue a la naturaleza de la cosa, es evidente que en las cosas incorruptibles —cuya naturaleza no puede sufrir cambio—, no puede sobrevenir pecado en la acción natural. La voluntad de una criatura intelectual, en cambio, puede sufrir defecto en su acción voluntaria, según hemos demostrado (capítulo 113). Por consiguiente, aun cuando la carencia del mal de la naturaleza sea algo común a todas las cosas incorruptibles, el estar exento, por necesidad de su naturaleza, del mal de culpa, del que sólo es capaz la naturaleza racional, sólo es propio de Dios.

Capítulo 121

Hay un mal que tiene la condición de pena, y no de culpa

237. Si el defecto en la acción voluntaria constituye el pecado y la culpa, el defecto de cualquier bien, sufrido por razón de la culpa contra la voluntad del que lo sufre, es un castigo o una pena, porque la pena se impone como remedio *(medicina)* de la culpa y como medio de restaurar (la justicia). Se impone como remedio o medicina, porque el hombre evita la culpa por causa de la pena, absteniéndose de cometer una acción desordenada, que sería agradable a su voluntad. También se impone como un medio armónico de restauración (de la justicia), porque el hombre tiende a traspasar los límites del orden natural concediendo a su voluntad más de lo que le conviene. Por esta razón, el castigo restablece el orden de la justicia sustrayendo algo a la voluntad. De aquí se sigue claramente que la pena no es proporcionada a la culpa cuan-

do la contrariedad que hace sufrir a la voluntad es inferior al placer que le procuró la culpa.

Capítulo 122

No toda pena contraría del mismo modo a la voluntad

238. No toda pena contraría a la voluntad del mismo modo. Hay penas que contrarían al hombre en lo que actualmente quiere, y estas penas son muy sensibles; hay otras que no contrarían a la voluntad en acto sino en hábito, como cuando alguno está privado de alguna cosa sin saberlo: por ejemplo, de su hijo o de una propiedad. En caso de ignorancia, nada se hace actualmente contra su voluntad, mientras que si lo supiera, lo hecho sería contrario a su voluntad. Algunas veces la pena contraría a la voluntad en la naturaleza de la facultad misma, porque la voluntad está naturalmente ordenada al bien. Por esta razón, si alguno está privado de la virtud, no lo está algunas veces, contra su voluntad actual, porque acaso menosprecie la virtud, ni tampoco contra su voluntad habitual, porque acaso esté habitualmente dispuesto a querer cosas contrarias a la virtud; y, sin embargo, ello va contra la rectitud natural de la voluntad con la que el hombre, naturalmente, se inclina a la virtud.

239. De lo dicho se deduce que los grados de las penas son de dos clases: primero, según la cantidad del bien de que esté privado por la pena; y segundo, según que la pena sea más o menos contraria a la voluntad. Porque es más contrario a la voluntad estar privado de un gran bien, que estar privado de un bien menor.

Capítulo 123

Todo está gobernado por la divina Providencia

240. De lo dicho se deduce que la divina Providencia gobierna todas las cosas. En efecto, las cosas que están dispuestas para que un agente cualquiera alcance su fin, son dirigidas a este fin por el agente, del mismo modo que todos los soldados de un ejército están dispuestos para fin del general, que es la victoria,

y son dirigidos por él a este fin. Según antes hemos demostrado (capítulo 101), todas las cosas con sus actos tienden al fin de la bondad divina; luego son dirigidas a este fin por Dios, cuyo fin es su propia bondad. Como todo esto no es otra cosa que estar regido y gobernado por una providencia, es evidente que todo está gobernado por la divina Providencia.

241. Además, las cosas que pueden sufrir defecto y no son permanentes en el mismo estado, están ordenadas por aquellas que son permanentes en el mismo estado, como todos los movimientos de los cuerpos inferiores, que son defectibles, están ordenados al movimiento invariable de un cuerpo celeste. No hay criatura alguna que no sea susceptible de cambio o defecto, porque incluso puede encontrarse en las criaturas intelectuales, según las condiciones de su naturaleza, un defecto de la acción voluntaria. Las demás criaturas participan del movimiento, ya según la generación y la corrupción, ya según el (cambio de) lugar. Sólo Dios no está sujeto a defecto alguno y, por tanto, sólo El puede ordenarlo todo.

242. Además, las cosas que existen por participación se reducen a lo que existe por esencia como a su causa; y por eso sucede que todas las cosas quemadas tienen, de algún modo, al fuego por causa de su combustión. Siendo solamente Dios bueno por esencia, y no teniendo los demás seres el complemento de su bondad más que por cierta participación, es necesario que todo sea dirigido por Dios hacia este complemento de bondad, lo cual no es otra cosa que ser regido y gobernado; según esto, las cosas son regidas y gobernadas si están constituidas en el orden del bien. Luego todas las cosas son regidas y gobernadas por Dios.

Capítulo 124

Dios gobierna a las criaturas inferiores por medio de las superiores

243. De todo ello resulta claro que Dios gobierna las criaturas inferiores por medio de las superiores. Se da el nombre de superiores a ciertas criaturas que son más perfectas en bondad. Dios es el que comunica a las criaturas ese orden de bondad al

gobernarlas y, por consiguiente, las criaturas superiores participan más que las inferiores del orden del gobierno divino. Lo que participa más de una perfección cualquiera se compara a lo que participa menos de la perfección, como el acto a la potencia o el agente al paciente; por ello, las criaturas superiores se comparan a las inferiores, en el orden de la divina Providencia, como el agente al paciente; de aquí se concluye que las criaturas inferiores son gobernadas por las superiores.

Es, además, una propiedad de la bondad divina comunicar su semejanza a las criaturas, y por esta razón se dice que Dios lo hizo todo por su Bondad, como se deduce de lo dicho antes (capítulo 101). Pertenece a la perfección de la bondad divina el ser bueno en sí y atraer los demás seres a la bondad, cosas ambas que comunica a las criaturas haciendo que sean buenas en sí y haciendo que unas conduzcan a las otras al bien. De este modo, por medio de ciertas criaturas, conduce a otras al bien; por consiguiente, es necesario que estas criaturas sean criaturas superiores. En efecto, lo que participa de la semejanza de la forma y de la acción de algún agente es más perfecto que lo que sólo participa de la forma y no de la acción, como, por ejemplo, la luna, que no sólo es iluminada, sino que también ilumina y recibe los rayos del sol de una manera más perfecta que los cuerpos opacos, que reciben la luz sin comunicarla. Dios, por consiguiente, gobierna a las criaturas inferiores por medio de las superiores.

244. Además, el bien de muchos es mejor que el bien de uno solo; y, por consiguiente, el bien de muchos representa mejor la bondad divina, que el bien de todo el universo. Si la criatura superior, que participa de una manera más abundante de la bondad de Dios, no cooperara al bien de las criaturas inferiores, esta abundancia de bondad no sería más que de uno solo; pero, en realidad, es común a muchos por la cooperación de la criatura superior. Por tanto, es propio de la bondad divina regir y gobernar a las criaturas inferiores por medio de las superiores.

Capítulo 125

Las substancias intelectuales inferiores son regidas por las superiores

245. Siendo las criaturas intelectuales superiores a las demás criaturas (cap. 74), es evidente que Dios se sirve de las criaturas intelectuales para gobernar a todas las demás.

246. Además de esto, como entre las mismas criaturas intelectuales hay unas que son superiores a las otras, Dios se vale de las superiores para gobernar a las inferiores; por eso los hombres, que ocupan el lugar inferior según el orden natural entre las substancias intelectuales, son gobernados por los espíritus superiores, que son llamados ángeles o mensajeros porque están encargados de anunciar a los hombres las cosas divinas [39*]. Incluso entre los mismos ángeles, los que son inferiores son gobernados por los que son superiores, con arreglo a la distinción establecida entre ellos por las diversas jerarquías o principados sagrados, y por los diversos órdenes de jerarquías.

Capítulo 126

Del grado y orden de los ángeles

247. Como toda operación de una substancia intelectual, en cuanto intelectual, procede del entendimiento, es necesario que en las substancias intelectuales la operación, la prelación y el orden sean diferentes, según los diversos modos de inteligencia. Cuanto más elevado o más digno es el entendimiento, tanto más posibilidad tiene para considerar las razones de los efectos en una causa

---

39* «Angel», de *ángelos* (griego), quiere decir: enviado, nuncio o legado. San Agustín explica muy bien el sentido exacto del término «ángel» con las siguientes palabras: «En cuanto son espíritus no son ángeles; pero son ángeles en cuanto son enviados; pues ángel es nombre del oficio, no de la naturaleza. Si preguntas por el nombre de esta naturaleza, es espíritu; si preguntas por el oficio, es ángel. En cuanto es, es espíritu; en cuanto actúa, es ángel» (*Enarrationes in Psalmum* 103, 4: PL 37, 1348-1349). La Iglesia ha enseñado constantemente, a lo largo de los siglos, basándose en Mt 18, 10, Act 12, 15 y Heb 1, 14, que cada cristiano tiene su ángel custodio, incluso cada hombre, también los infieles. Esta doctrina quedó recogida con especial claridad en el *Catecismo de Trento* (parte 4, cap. 9, n. 4).

más elevada y más universal. Antes hemos dicho también (cap. 78) que una inteligencia superior tiene especies inteligibles más universales.

248. *El primer modo de conocer* que conviene a las substancias intelectuales es participar en la Causa Primera —es decir, en Dios— de las razones de sus efectos y, por consiguiente, de sus obras, puesto que por medio de las substancias intelectuales dispensa Dios los efectos inferiores. Esto es propio de la primera de las jerarquías, que se divide en tres órdenes, conforme a las tres cosas que se observan en toda obra: la primera es el fin, del cual se toman las razones de las obras; la segunda, las razones de las obras existentes en la mente del artífice; y la tercera, la aplicación de las obras a los efectos.

Es propio del primer orden recibir del Sumo Bien, como Fin último de las cosas, el conocimiento de los efectos; y por esta razón se dice que los *Serafines* están como abrasados o encendidos en el fuego del amor; porque el bien es el objeto del amor. Es propio del segundo orden contemplar los efectos de Dios en las mismas razones inteligibles según están en Dios, y por esta razón los *Querubines* reciben su nombre de la plenitud de la ciencia. Es propio del tercer orden considerar, en Dios mismo, cómo las criaturas participan de las razones inteligibles aplicadas a los efectos; y por esta razón son llamados *Tronos,* porque Dios descansa sobre ellos.

249. *El segundo modo de entender* es considerar las razones de los efectos en las causas universales, lo cual es propio de la segunda jerarquía, que se divide también en tres órdenes, según las tres cosas pertenecientes a las causas universales que obran según el intelecto. La primera es preordenar lo que debe hacerse; y ésta es la razón por la que, entre los arquitectos, las primeras artes son preceptivas y reciben el nombre de arquitectónicas. En virtud de esto, el primer orden de estas jerarquías reciben el nombre de *Dominaciones,* porque, en efecto, al señor *(domini)* corresponde dar preceptos y preordenar. La segunda cosa que se encuentra en las causas universales es aquello que mueve en primer lugar para la ejecución de la obra como poseyendo el principado de la ejecución; y por esto, el segundo orden de esta jerar-

quía recibe el nombre de *Principados,* según San Gregorio [47], o *Virtudes,* según Dionisio [48], porque tienen una grandísima virtud (poder) para obrar. La tercera cosa que se encuentra en las causas universales es aquello que separa los obstáculos que se oponen a la ejecución; y por eso el tercer orden de esta jerarquía es llamado *Potestades,* pues su oficio es alejar todo lo que puede ser obstáculo para la ejecución de las órdenes divinas. Por esta razón se dice también que las Potestades alejan los demonios.

250. *El tercer modo de entender* es considerar las razones de los efectos en los efectos mismos, lo cual es propio de la tercer jerarquía, que está en relación inmediata con nosotros, que recibimos de los efectos mismos el conocimiento que de ellos tenemos. Esta jerarquía tiene también tres órdenes, siendo el más inferior el de los *Angeles,* llamados así porque anuncian a los hombres las cosas necesarias para su gobierno, por lo cual son también llamados *Custodios* de los hombres. Sobre este orden está el de los *Arcángeles,* por cuyo medio se anuncia a los hombres todo aquello que es superior a la razón, como los misterios de la fe. El orden más elevado de esta jerarquía es llamado *Virtudes,* según San Gregorio [49], porque obran cosas sobrenaturales para probar las cosas que anuncian y son superiores a la razón; y por eso, se dice que es propio de las Virtudes obrar los milagros [50]. Dionisio [51], por el contrario, llama *Principados* al primer orden de esta jerarquía, para enseñarnos que los Principados presiden a cada nación; los Angeles, a cada hombre, y que los Arcángeles

---

47 SAN GREGORIO MAGNO, *In Evangelia,* lib. 2, hom. 34, n. 7 (PL 76, 1249 D).—SAN GREGORIO (I) MAGNO, Padre de la Iglesia, Papa y santo, nacido de ilustre familia patricia romana en el 540, aclamado Papa por el pueblo, el senado y el clero el 590 y muerto el 604. Bonifacio VII lo declaró Doctor de la Iglesia el 1295.

48 DIONISIO, *De coelesti hierarchia,* cap. 6, parágr. 2; cap. 8, parágr. 1 (PG 3, 202 A; 240 A).—DIONISIO, llamado Areopagita, es el autor de una serie de escritos cristianos, probablemente entre el 485 y el 532. Fue traducido del griego al latín en el siglo IX. Desde entonces influyó muchísimo en la Edad Media, porque se le identificó falsamente con un tal Dionisio convertido por la predicación de San Pablo en Atenas. Santo Tomás comentó ampliamente su obra *De divinis nominibus.* Es autor de cita obligada en angelología cristiana.

49 SAN GREGORIO MAGNO, *Ibídem.*

50 SAN GREGORIO MAGNO, *Ibídem,* 10 (PL 76, 1251 C).

51 DIONISIO, *De coelesti hierarchia,* cap. 6, parágr. 2; cap. 9, parágr. 1 (PG 3, 202 A; 258 B).

están encargados de dar a conocer a cada hombre las cosas pertenecientes a la común salvación [52].

Obrando una potencia inferior en virtud de la potencia superior, el orden inferior ejerce las funciones del orden superior porque obra por su virtud, mientras que las potencias superiores poseen de una manera más excelente lo que pertenece a las inferiores. Por esta razón, todo es en cierto modo común entre ellos (los espíritus puros), pero, sin embargo, toman nombres particulares de las cosas que respectivamente les convienen. El último orden (Angeles) ha conservado el nombre común, porque obran por la virtud de todos.

251. Puesto que es propio del superior obrar sobre el inferior y, como, por otra parte, la acción intelectual consiste en enseñar o instruir, los ángeles superiores, al tiempo que instruyen a los inferiores, los purifican, los iluminan y los perfeccionan. Los *purifican* en cuanto remueven su ignorancia; los *iluminan* porque por medio de su luz robustecen la inteligencia de los inferiores, haciéndolos capaces de concepciones más altas; y los *perfeccionan* conduciéndolos a la perfección de una ciencia superior; pues estas tres cosas, como dice Dionisio [53], conducen a la adquisición de la ciencia. Nada de esto es obstáculo, sin embargo, para que todos los ángeles, aun los más inferiores, vean la esencia divina. Y aunque cada uno de los espíritus bienaventurados vea a Dios en esencia, unos lo ven más perfectamente que otros, como se deduce de lo dicho antes (cap. 106). Cuanto más perfectamente es conocida una causa, tanto mayor es el número de los efectos en ella conocidos. Por tanto, sólo los efectos divinos, que los ángeles superiores conocen en Dios más perfectamente que en los demás, son objeto de la instrucción que comunican a los inferiores, pero no la esencia divina, cuya visión tienen todos inmediatamente [40*].

---

52 DIONISIO, *Ibidem,* cap. 9, parágr. 2 (PG 3, 258 C).

53 DIONISIO, *De coelesti hierarchia,* cap. 8, parágr. 1; cap. 7, parágr. 3 (PG 3, 240; 210 C-D).

40* Santo Tomás divide los seres puramente espirituales en tres *jerarquías* (clasificación que toma del Dionisio Pseudo-Areopagita) según sus modos de conocer. Habla de un conocimiento de las cosas en Dios mismo, propio de la primera jerarquía; otro conocimiento en las razones más universales de las cosas, propio de la segunda jerarquía; y un tercer conocimiento en los efectos mismos, más propio del hombre, aunque se atribuye a la tercera jerarquía. Estos tres modos de conocer recuerdan la clasifica-

CAPÍTULO 127

Los cuerpos inferiores son regidos por los superiores, pero no el entendimiento humano [41*]

252. Del mismo modo que cada una de las sustancias intelectuales es gobernada de modo divino por otra, es decir, la inferior por la superior, así también, según la voluntad divina, los cuerpos inferiores son regidos por los superiores. Por eso sucede que todo movimiento de los cuerpos inferiores tiene por causa los movimientos de los cuerpos celestes, y de su virtud consiguen sus formas y sus especies, del mismo modo que las razones de las cosas inteligibles llegan a los espíritus inferiores por conducto de los espíritus superiores. Como en el orden de las cosas una substancia intelectual es preferible a los cuerpos, no conviene, según el orden de la Providencia de que hemos hablado, que una substancia intelectual cualquiera esté regida por medio de una substancia corporal. Siendo el alma humana una substancia intelectual, es imposible que sea regida y gobernada por los movimientos de los cuerpos celestes en su inteligencia y en su volición. Por consi-

---

ción del conocimiento angélico en matutino (o diurno) y vespertino. El matutino es el conocimiento de las criaturas en el Verbo divino; el vespertino es el conocimiento de las cosas en la propia naturaleza (de las cosas) por medio de una especie creada infusa; el meridiano es el propio de Dios (cfr. *De Potentia,* q. 4, a. 2, ad 14). San Agustín fue el primero en sistematizar esta doctrina sobre el conocimiento matutino y vespertino de los ángeles (cfr. *De Genesi ad litteram,* lib. 4, cap. 31: PL 34, 316).

41* Basados en el principio de que lo que es máximo en su género es causa de lo más y lo menos en el propio género, los antiguos justificaron la acción de los astros, es decir, de los cuerpos celestes sobre el mundo sublunar y sobre el hombre. Esta doctrina formaba parte de los principios de la astrología, ciencia que estaba muy extendida en los tiempos de Santo Tomás, como lo prueba el hecho de que varias proposiciones de las censuradas en 1277 por Esteban Tempier, obispo de París, trataban de temas astrológicos. El Angélico dedicó un breve opúsculo al tema, el *De iudiciis astrorum,* en el que sostiene firmemente la tesis de que «las cosas que dependen de la voluntad del hombre, como son las obras humanas, no dependen fatalmente de los astros». Más explícito es en la *Summa Theologiae* (parte 1, q. 115, a. 4 c), en la que admite la posibilidad de cierta influencia directa, pero accidental, de los astros en las potencias del alma que dependen de órganos corporales, tales como los sentidos y los apetitos sensitivos; y también —aunque sólo indirecta y accidentalmente— en la inteligencia y en la voluntad, de distinta manera en una y otra, a través de las facultades aprehensivas inferiores y de los apetitos sensitivos.

guiente, los cuerpos celestes no pueden obrar directamente o influir sobre el entendimiento humano y la voluntad.

253. Además, ningún cuerpo obra más que por el movimiento, y todo lo que sufre la acción de un cuerpo es, por consiguiente, movido por él. El alma humana, sin embargo, en cuanto a la parte intelectual a la cual pertenece la voluntad, no puede ser movida por un movimiento corporal, debido a que el entendimiento no es el acto de un órgano corporal. Es imposible, por consiguiente, que el alma humana esté sujeta, en su entendimiento o en su voluntad, a alguna influencia de los cuerpos celestes.

254. A esto se puede añadir que los efectos que en los cuerpos inferiores provienen de la impresión de los cuerpos celestes son efectos naturales. Luego, si las operaciones del entendimiento y de la voluntad procedieran de la impresión de los cuerpos celestes, procederían del instinto natural; y, en este caso, el hombre no se diferenciaría, en sus acciones, de los animales, que obran por instinto natural, y no tendría libre albedrío ni consejo ni elección ni todos los demás dones en los que el hombre aventaja a los animales.

CAPÍTULO 128

De qué modo el entendimiento humano se perfecciona por medio de las potencias sensitivas, estando así indirectamente sometido a los cuerpos celestes

255. Debemos considerar que el entendimiento humano recibe de las potencias sensitivas el origen de su conocimiento [41 bis*]. Por esta razón, cuando hay perturbación en la imaginación y en la memoria, hay también desorden en el conocimiento del entendimiento. Cuando, por el contrario, estas facultades están en su estado normal, la percepción del entendimiento se hace de un

---

41 bis* Es éste un punto capital de la gnoseología tomasiana: «nada en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos». Este principio, que da por supuesta la objetividad de la experiencia sensitiva, es decir, su carácter transubjetivo, constituye la más firme refutación de la filosofía llamada de la inmanencia. Los sentidos externos son cinco (vista, oído, gusto, olfato y tacto), y cuatro son los sentidos internos (sensorio o sentido común, imaginación, memoria y cogitativa).

modo más conveniente. El cambio o mutación del apetito sensitivo contribuye a la mutación de la voluntad, que es el apetito de la razón, por aquello de que el bien concebido es objeto de la voluntad. Pues, en efecto, una cosa nos parece de diverso modo, buena o mala, según como estamos dispuestos por la concupiscencia, la ira, el temor y las demás pasiones.

Todas las potencias de la parte sensitiva, sean aprehensivas o apetitivas, son actos de ciertas partes corporales, las cuales, al sufrir mutación, necesariamente producirán una mutación *per accidens* en las mismas potencias (sensitivas). Por lo mismo que la mutación de los cuerpos inferiores está sometida al movimiento del cielo, las operaciones de las potencias sensitivas están sometidas al mismo movimiento, aunque *per accidens;* y así el movimiento del cielo tendrá cierta influencia indirecta sobre el acto del entendimiento y de la voluntad humana, en la medida en que la voluntad se incline hacia algo por la fuerza de las pasiones.

Pero como la voluntad no está de tal modo sometida a las pasiones que se vea obligada a seguir necesariamente su ímpetu, sino que más bien tiene fuerza para reprimirlas con el juicio de la razón, tampoco la voluntad humana está sometida a las impresiones de los cuerpos celestes y, por consiguiente, goza de libre elección para entregarse a ellas o resistirlas cuando le parezca conveniente, lo cual sólo es propio de los sabios. Sin embargo, seguir las pasiones corporales y sus inclinaciones es propio de la muchedumbre que carece de sabiduría y virtud.

Capítulo 129

Sólo Dios, y no las cosas creadas, mueve la voluntad del hombre

256. Como todo lo que es mudable y multiforme se refiere al primer móvil y único como a su causa (cfr. caps. 4 y 123), y como la inteligencia y la voluntad del hombre son mudables y multiformes, es necesario que éstas se refieran a una causa superior inmóvil y uniforme. No pudiendo depender la voluntad y la inteligencia de la causalidad de los cuerpos celestes, según se ha demostrado (cap. 127), deben depender de causas más elevadas.

257. El entendimiento se distingue de la voluntad, en que el acto del entendimiento se verifica cuando las cosas comprendidas están en el entendimiento, mientras que el acto de la voluntad, por el contrario, consiste más bien en la inclinación de la voluntad hacia las cosas que son objeto de la volición.

258. El entendimiento está destinado a ser perfeccionado por alguna cosa exterior que se compara a él como el acto a la potencia. Por esta razón, el hombre puede ser auxiliado en sus actos intelectuales por cualquier ser exterior más perfecto en su inteligencia; no solamente por Dios, sino también por un ángel, por un hombre más instruido o de cualquier otra manera.

En efecto, el hombre es ayudado por otro hombre en el ejercicio de la inteligencia en el sentido de que uno expone a otro un punto inteligible que éste no consideraba, pero no en el sentido de que la luz del entendimiento de un hombre sea perfeccionada por otro hombre, porque ambas luces naturales son de la misma especie. Como la luz natural del ángel es en su naturaleza más sublime que la luz natural del hombre, éste puede ser auxiliado por el ángel en los actos intelectuales, no sólo respecto del objeto que le propone el ángel, sino también respecto de la luz, que es fortalecida por la luz del ángel. A pesar de esto, la luz natural del hombre no procede del ángel, porque la naturaleza racional del alma, que recibió el ser por la creación, fue constituida sólo por Dios. Dios ayuda al hombre en el ejercicio de la inteligencia, no sólo por parte del objeto que Dios propone al hombre o por adición de luz, sino también porque la luz natural del hombre, que le hace intelectual, procede de Dios; por esto, siendo Dios la Verdad primera de la que toda verdad recibe su certeza, al modo como las segundas proposiciones la reciben de las primeras en las ciencias demostrativas, nada puede haber de cierto en la inteligencia más que mediante la virtud divina, por lo mismo que en las ciencias sus conclusiones no son ciertas más que en virtud de los primeros principios.

259. En cambio, el acto de la voluntad es cierta inclinación procedente del interior hacia el exterior y se compara a las inclinaciones naturales. Por ello, del mismo modo que las inclinaciones naturales residen solamente en las cosas en virtud de su naturaleza, así el acto de la voluntad procede sólo de Dios, porque

sólo El es la causa de la naturaleza racional dotada de voluntad. Esto demuestra que no es contrario al libre albedrío el que Dios mueva la voluntad del hombre, del mismo modo que no es contra la naturaleza que Dios obre en las cosas naturales. En consecuencia, tanto la inclinación natural como la voluntaria proceden de Dios, cada una según las condiciones del orden a que pertenece. Así, pues, Dios mueve las cosas según lo que a su naturaleza corresponde.

Por tanto, queda probado (caps. 127, 128 y 129) que los cuerpos celestes pueden ejercer una influencia en el cuerpo humano y en las virtudes corporales que le son propias, del mismo modo que en los demás cuerpos. Pero de ningún modo pueden ejercer esta influencia en la inteligencia, sobre la cual sólo tiene acción la criatura intelectual. En cuanto a la voluntad, Dios es el único que puede ejercer sobre ella una influencia activa.

Capítulo 130

Dios lo gobierna todo, y mueve ciertas cosas por medio de las causas segundas [42*]

260. Puesto que las causas segundas no obran más que en virtud de la Primera Causa, como los instrumentos sólo obran por la dirección del arte, es necesario que todos los demás agentes, por cuyo medio efectúa y completa Dios el orden de su gobierno, obren por la virtud de Dios mismo. La acción de cada uno de ellos es, por consiguiente, causada por Dios a la manera que el movimiento del móvil se produce por el impulso del motor que lo

---

[42*] En este capítulo 130 y en algunos de los que le siguen, Santo Tomás maneja algunos conceptos que conviene delimitar previamente para mejor comprender su discurso. La parte principal de la prudencia como hábito intelectual del hombre, es la providencia, que se ocupa de la disposición, ordenación y eficacia de los medios en orden al logro del fin. Podemos, pues, decir por analogía que la *Providencia divina* es la ordenación y disposición eternas por parte de Dios de los medios conducentes a la perfección del universo y a la manifestación de su infinita bondad; una parte especial de esta divina Providencia se refiere a las criaturas racionales capaces de alcanzar la eterna bienaventuranza en el Cielo, y se llama *Predestinación* al aspecto definitivo que tiene. El cumplimiento o ejecución en el tiempo y en las criaturas de ese ordenamiento eterno de Dios, es el *gobierno divino,* y los principales efectos de éste son la *conservación* del ser de las cosas, y el *concurso divino* en la operación de las mismas.

mueve; y, además, el motor y el móvil han de estar unidos *(simul esse)* [42bis*]. Conviene, por tanto, que Dios esté interiormente *(interius)* en cada agente cuando lo mueve a obrar *(agere)*.

261. Dios, además de ser la causa de la acción de los agentes secundarios, lo es también de su ser *(esse)*, según antes hemos demostrado (cap. 68); pero no hemos de considerar a Dios como si causara el ser de las cosas igual que un arquitecto es causa del ser de la casa, porque separado el arquitecto, la casa queda. El arquitecto sólo es causa del ser de la casa porque causa el movimiento para que la casa sea. Este movimiento es la construcción de la casa, y, por esta razón, es directamente la causa de la construcción de la casa, que cesaría si faltara el arquitecto. Dios, por el contrario, es directamente por Sí la Causa del mismo ser, porque comunica el ser a todas las cosas, como el sol comunica la luz al aire y a los demás seres iluminados por él. Y así como para la conservación de la luz en el aire se requiere la iluminación permanente del sol, así para que todas las cosas se mantengan en su ser es necesario que Dios les comunique incesantemente el ser. Por esta razón todas las cosas se refieren a Dios, no sólo en cuanto comienzan a ser, sino también porque son conservadas en el ser, como la obra *(factum)* se refiere al artífice *(faciens)*. Y, puesto que la obra y el artífice deben estar unidos *(esse simul)* como el motor y el móvil, es necesario que Dios esté presente a todas las cosas en cuanto que tienen el ser, pues el ser es lo más íntimo *(intimius)* que hay en las cosas. Por ello, conviene que Dios esté en todas las cosas.

262. Además, todo el que ejerce su providencia por causas intermedias ha de conocer y ordenar los efectos de estas causas, porque de otro modo estarían fuera del orden de su providencia. La providencia del que gobierna es tanto más perfecta cuanto más desciende a lo singular su conocimiento y ordenación; porque, si alguna cosa singular se sustrajese del conocimiento del que gobierna, la determinación de esta cosa se evadiría de su providencia. Pero, como ya hemos demostrado (cap. 123), todo está so-

---

42bis* De modo más general, este importantísimo principio se formula así: «no existe la acción a distancia». Aunque su ámbito de aplicación parece circunscribirse a la Física, debidamente despojado de sus connotaciones físicas, se aplica también a la Metafísica.

metido a la Providencia divina; y la Providencia divina es perfectísima, porque todo lo que se dice de Dios le conviene en sumo grado; luego la ordenación de su Providencia es extensiva a los más pequeños efectos.

Capítulo 131

Dios lo dispone todo inmediatamente sin disminución de su sabiduría

263. Aun cuando Dios ejerza el gobierno de las cosas por medio de las causas segundas, sin embargo, en cuanto a la ejecución *(executio)* de su Providencia, la disposición u ordenación de la Providencia se extiende inmediatamente a todas las cosas. Dios no ordena las cosas grandes y pequeñas de tal modo que deje o confíe a otros las disposiciones y detalles de las cosas más pequeñas. Esto sucede así entre los hombres por la debilidad de su conocimiento, que no puede ocuparse simultáneamente de muchas cosas, y por esto los gobernantes superiores disponen las cosas más importantes, y encomiendan las menos relevantes a otros inferiores. Pero Dios puede conocer a un mismo tiempo muchos objetos, como antes se ha dicho (cap. 29), y, por tanto, no olvida las cosas grandes cuando se ocupa de las pequeñas.

Capítulo 132

Razones que parecen demostrar que la Providencia de Dios no se extiende a las cosas particulares

264. Alguno podría creer que Dios no se ocupa de las cosas singulares, diciendo que nadie tiene providencia más que sobre lo que conoce y que parece que a Dios puede faltarle el conocimiento de las cosas singulares, porque éstas no se conocen por el entendimiento, sino por los sentidos. Como Dios es enteramente incorpóreo y no puede tener conocimiento sensitivo sino intelectual, alguno podría pensar que la Providencia divina prescinde de las cosas particulares.

265. Además, siendo las cosas singulares infinitas (en número), y siendo imposible conocerlas (el infinito como tal es

desconocido), parece que las cosas singulares escapan a la Providencia divina y a su conocimiento.

266. Por otra parte, en las cosas singulares hay mucho de contingente, y por lo mismo no se puede tener de ellas un conocimiento cierto. Siendo, pues, certísima la ciencia de Dios, parece que Dios ni conoce ni dispone las cosas particulares.

267. Además, no todo lo singular existe simultáneamente, porque hay cosas que se corrompen y son reemplazadas por otras que les suceden. Es así que no puede conocerse lo que no existe; luego, si Dios tuviera conocimiento de las cosas singulares, empezaría y dejaría de saber ciertas cosas y, por consiguiente, sería mudable. No parece, pues, que Dios tenga conocimiento de las cosas singulares y que extienda a ellas su Providencia.

CAPÍTULO 133

Solución de las anteriores dificultades

268. Estas dificultades se resuelven con facilidad si consideramos cómo son las cosas verdaderamente. En efecto, conociéndose Dios perfectamente a Sí mismo, es necesario que conozca lo que está en El, de cualquier modo que esté. La esencia y virtud de todo ente creado procede de Dios; y como lo que es por otro está virtualmente en él, es necesario que, conociéndose a Sí mismo, conozca la esencia del ser creado y todo lo que está virtualmente en El, y que conozca también todas las cosas singulares que virtualmente están en El y en sus demás causas.

269. El conocimiento de la inteligencia divina no tiene semejanza con el nuestro, como insinuaba la primera dificultad (confróntese n. 264), porque nuestro entendimiento adquiere el conocimiento de las cosas por especies abstractas, que son las imágenes de la forma y no de la materia ni de las disposiciones materiales, que son los principios de la individualización. Por ello, nuestro entendimiento no puede conocer las cosas singulares, sino únicamente las universales. Por el contrario, el entendimiento divino conoce las cosas por su propia esencia, en la cual, como en un primer principio, están contenidas virtualmente la forma y la

materia; y, por consiguiente, conoce no sólo las cosas universales, sino también las singulares.

270. No hay tampoco inconveniente en que Dios conozca infinitas cosas, aun cuando nuestro entendimiento no pueda conocerlas (n. 265). En efecto, nuestro entendimiento no puede actual y simultáneamente abarcar múltiples objetos, pues si conociera infinitos objetos sería necesario que, al conocerlos, los enumerara uno tras otro, lo cual es contrario a la razón de lo infinito. Nuestro entendimiento, sin embargo, puede virtualmente y en potencia conocer infinitos objetos; por ejemplo, todas las especies de los números o de las proporciones, y esto en cuanto que tiene un principio suficiente para conocerlo todo. Dios, en cambio, puede conocer muchos objetos simultáneamente, como antes se ha dicho (cap. 29), puesto que el medio por el que conoce todo, es decir, su esencia, es un principio suficiente para conocerlo todo, tanto lo que es como lo que puede ser. Así como nuestro entendimiento conoce en potencia y virtualmente infinitos objetos, cuyo principio de conocimiento tiene, así Dios abarca actualmente el infinito.

271. Es también evidente que aunque las cosas singulares, corporales y temporales, no sean simultáneas, Dios tiene, sin embargo, conocimiento simultáneo de ellas; y las conoce efectivamente según su modo de ser, que es eterno y sin sucesión (n. 267). Así como conoce las cosas materiales de un modo inmaterial, y la multiplicidad por la unidad; así también ve con una sola mirada las cosas que no existen simultáneamente. No es, pues, necesario que se quite o añada cosa alguna a su conocimiento, por razón de que conozca lo singular.

272. No es menos evidente que tiene un conocimiento cierto de las cosas contingentes (n. 266), porque antes de que fueran las veía por intuición como existentes actualmente en su propio ser divino, y no sólo como futuras y contenidas en sus causas (de ellas), que es el modo como nosotros podemos conocer ciertas cosas futuras. Las cosas contingentes, que existen virtualmente en sus causas, son futuros existentes y no tienen una determinación positiva, de modo que se puedan conocer con certeza; pero en cuanto que existen realmente y tienen ya una determinación positiva, se puede tener un conocimiento cierto de ellas. Y así

nosotros podemos conocer por la certeza de la visión (sensible) que Sócrates está sentado, cuando está sentado. Del mismo modo, Dios conoce ciertamente en su eternidad todo lo que debe hacerse en el decurso del tiempo. Su eternidad está presente en todo el correr del tiempo y aún va mucho más allá, de tal suerte que podemos concebir que Dios, en su eternidad, conoce el curso del tiempo como un hombre colocado en una altura ve, de una ojeada y a un mismo tiempo, todo el paso de los viajeros.

Capítulo 134

Sólo Dios conoce los futuros contingentes singulares

273. Sólo es propio de Dios —a quien real y propiamente compete la eternidad— conocer los futuros contingentes como si existieran realmente *(prout sunt actu in suo esse),* lo cual supone tener certeza de ellos. Por esa razón, la predicción cierta de las cosas futuras es una prueba de la divinidad, según estas palabras de Isaías: «Vaticinad lo que ha de acontecer en lo venidero, y conoceremos que vosotros sois dioses» (Is 41, 23). También otros pueden conocer las cosas futuras en sus causas, pero con un conocimiento no cierto, sino conjetural, a no ser que se trate de efectos que necesariamente proceden de sus causas. Por este medio, el médico anuncia las enfermedades futuras, y el marino las tempestades.

Capítulo 135

Dios está en todas las cosas por potencia, por esencia y por presencia, y todo lo dispone inmediatamente

274. No hay inconveniente alguno en que Dios tenga conocimiento incluso de los efectos singulares y en que los ordene inmediatamente por Sí mismo, aunque se valga de causas medias (segundas). Ya en la misma ejecución se relaciona, en cierta manera, con todos los efectos, pues todas las causas medias obran en virtud de la causa primera, de tal modo que parece obrar en todo, porque pueden serle atribuidas todas las obras de las causas segundas, como se atribuye al artesano la obra del instrumento, pues es más propio decir que el cuchillo es obra del artesano, que

la obra del martillo. También tiene relaciones inmediatas con los efectos en cuanto que es por Sí mismo causa del ser *(causa essendi)*, y porque conserva todas las cosas en el ser.

Según estos tres modos inmediatos de presencia se dice que Dios está en todo por *esencia*, por *potencia* y por *presencia*. Por esencia, porque el ser *(esse)* de las cosas consiste en cierta participación del ser divino, y así la esencia divina está presente a cada ser existente en cuanto que tiene el ser, como la causa está en su efecto propio. Por potencia, porque todas las cosas obran por la propia virtud divina. Por presencia, finalmente, porque Dios todo lo ordena y dispone inmediatamente.

Capítulo 136

Sólo Dios puede obrar milagros

275. Puesto que todo el orden de las segundas causas y su virtud proceden de Dios, y puesto que El mismo no produce sus efectos necesariamente, sino por libre voluntad, como antes se ha dicho (cap. 96); es evidente que puede obrar al margen *(praeter)* de las causas segundas, como curar a los que no pueden ser curados según la operación de la naturaleza, o hacer otras cosas que no son conformes al orden de las causas naturales y que, sin embargo, lo son respecto al orden de la Providencia divina. Porque, lo que Dios hace algunas veces fuera del orden de las cosas naturales por El establecido, lo hace para algún fin. Cuando acontecen divinamente hechos de esta clase fuera del orden de las causas segundas, se les da el nombre de milagros, porque es maravilloso *(mirum)* ver un efecto e ignorar su causa. Por ser Dios una causa en Sí misma oculta para nosotros, cuando hace alguna cosa al margen de las segundas causas que nos son conocidas, estamos en presencia de un milagro propiamente dicho *(simpliciter miraculum)*. Si, por el contrario, produce un efecto cuya causa es desconocida para éste o para aquél, a este efecto no se le llama propiamente milagro, porque sólo lo es para aquel que ignora la causa. Por ello, una cosa que a uno le parece maravillosa, no lo es para otro que conoce la causa.

276. Sólo Dios tiene el poder de obrar fuera del orden de las causas segundas, porque Dios es el que lo ha establecido, y no

está subordinado a este orden. Los demás seres, por el contrario, están sometidos a este orden, y, por esto, sólo El puede obrar milagros, según las palabras del Salmista: «Sólo El hace maravillas» (Ps 71, 18). Cuando parece que alguna criatura hace milagros, o no son milagros verdaderos, porque son producidos por alguna virtud natural, aunque desconocida, como los milagros de los demonios, que son efecto del arte mágico; o, si son milagros verdaderos, han sido impetrados de Dios por alguno, a quien le ha concedido el poder para hacerlos. Por consiguiente, como estos milagros no son obrados más que en virtud del poder divino, con razón son tomados como pruebas de fe *(argumentum fidei)*, porque sólo se fundan en Dios. Pues en todo lo que el hombre produce por la voluntad divina, no hay nada en que esté más claramente impreso este sello divino que en las obras que sólo Dios puede hacer.

277. Los milagros verdaderos, aunque obrados al margen del orden natural, no son realmente acciones contra naturaleza *(contra naturam)*, porque es propio del orden natural que las cosas inferiores estén sometidas a la acción de las cosas superiores. Por esta razón, los efectos que en los cuerpos inferiores provienen de la influencia de los cuerpos celestes, no se dice que sean propiamente *contra naturam*, aunque quizá alguna vez vayan contra la naturaleza particular de tal o cual cosa, como es el caso del flujo de las mareas, producido por la acción lunar. Así, pues, en las cosas que acontecen en las criaturas por acción divina, aunque parezca que atenten contra el orden particular de las segundas causas, son, sin embargo, según el orden universal de la naturaleza. Por consiguiente, los milagros no van contra la naturaleza.

Capítulo 137

Hay cosas que se pueden decir casuales y fortuitas

278. Aunque todas las cosas, incluso las más pequeñas, estén dispuestas por Dios, como se ha dicho (cap. 131 ss.), no hay inconveniente en que algunas acontezcan por *casualidad*. Una cosa es casual o fortuita con respecto a una causa inferior, cuando sucede al margen *(praeter)* de su intención; pero esta cosa ni es fortuita ni casual con respecto a una causa superior cuya intención

no ha sido contrariada. Esto se prueba con el ejemplo de un amo que envía a dos criados suyos a un mismo sitio, de tal modo que ignore el uno la misión del otro; el encuentro de estos dos criados es casual respecto a cada uno de ellos, pero no lo es respecto de su amo. Así, pues, las cosas que acontecen fuera de la intención de las causas segundas son fortuitas o casuales con respecto a estas causas, y pueden llamarse propiamente casuales, porque los efectos reciben su denominación de la condición de las causas próximas. Pero respecto de Dios no puede decirse que sean fortuitas, sino previstas.

Capítulo 138

Si existe el destino, y qué es

279. Por todo lo dicho podemos ya conocer qué es el destino *(fatum)*. Algunos [54] no quieren referir a una causa superior que los ordena los muchos efectos que proceden de la consideración de las causas segundas. Y así todo lo atribuyen a la casualidad. Polemizando con ellos, habremos de negar la casualidad.

Otros [55], en cambio, han querido referir estos efectos, que parecen casuales y fortuitos, a una causa superior que los ordena, y, sin salir del orden de las cosas corporales, atribuyeron esta acción ordenadora a los primeros cuerpos, es decir, a los cuerpos celestes. Los que esto afirmaban decían que el destino dependía de la posición de los astros, de la que provenían los efectos de este género. Pero, como ya hemos demostrado antes (caps. 127 ss.), el entendimiento y la voluntad, que son los principios propios de los actos humanos, no están sometidos a los cuerpos celestes; luego no se puede decir que lo que parece acontecer en las cosas humanas de una manera casual y fortuita, se refiera a los cuerpos celestes como a su causa ordenadora.

Sólo hay destino o hado en aquellas cosas humanas en que se da la fortuna. Pues, en efecto, sobre estas cosas se pregunta cuan-

---

[54] Cicerón, *De divinatione,* lib. 2, cap. 5 (ed. Ax, 66b-70b).—Cicerón, escritor, poeta, abogado, político, orador y filósofo romano, nacido en Arpino el 106 a. C. y muerto el 43 en Bolonia. Es el clásico prosista latino por excelencia.

[55] Cfr. San Agustín, *De civitate Dei,* lib. 5, caps. 7 y 9 (PL 41, 147 y 148, n. 1).

do se quiere conocer el porvenir, y sobre ellas dan sus respuestas los adivinos. Por esta razón el destino es llamado hado —de la palabra latina *fandus* [43*]—, y, por consiguiente, esta noción del destino —como lo absolutamente fortuito— es ajena o contraria a la Fe.

Pero como no solamente las cosas naturales, sino también las cosas humanas que parecen casuales, están sometidas a la Providencia divina, es necesario referirlas todas a la acción ordenadora de ésta. Hablar de destino, por tanto, equivale también a sostener que todo está sometido a la divina Providencia. El destino entendido en este sentido es un efecto de la Providencia divina. Así, referido a la Providencia, Boecio define el destino como la disposición, esto es, la ordenación inmóvil inherente a las cosas móviles [56]. Mas, como nosotros, en todo lo que podamos, nada debemos tener de común con los infieles, ni siquiera los nombres de las cosas, por temor de que los ignorantes encuentren ocasión de error, es más prudente para los fieles omitir la palabra «destino», porque la primera acepción —errónea— es más conveniente y más común. Por esto, dice San Agustín que si alguno entiende el destino en la segunda acepción (como efecto de la Providencia) guarde su opinión y corrija su lenguaje [57].

Capítulo 139

No todas las cosas son necesarias

280. Aunque el orden impuesto a las cosas por la divina Providencia sea ineluctable, razón por la cual Boecio dijo que el des-

---

56 Boecio, *De consolatione philosophiae,* lib. 4, prosa 6 (PL 63, 851 A).

57 San Agustín, *De civitate Dei,* lib. 5, cap. 1 (PL 41, 141).

43* El texto latino dice: «unde et fatum *a fando* est appelatum», locución un tanto extraña, pues *fandus* es el participio pasivo de *for* (faris, fari, fatus sum), que se traduciría por: el que ha de ser dicho, y *fatum* significa el hado, destino u oráculo.—Santo Tomás enseña en este capítulo que no hay propiamente hado o destino para el hombre, porque la vida del hombre depende de su voluntad libre, aunque dirigida por la Providencia divina. En cambio tal término, en opinión de San Agustín, se podría emplear referido a los fenómenos de orden natural, siempre que su uso no produzca confusión, pues el destino o hado de lo natural es un efecto de la divina Providencia, y no una fuerza ciega y fatal, según concebían los griegos y otros antiguos el destino.

tino es una disposición inmutable inherente a las cosas móviles [58], no se sigue de aquí, sin embargo, que todo suceda por la ley de la necesidad. Los efectos son necesarios o contingentes, según la condición de sus causas próximas. Es evidente, por tanto, que si la causa primera es necesaria, y la segunda contingente, se sigue un efecto contingente. La primera causa de la generación en las cosas corporales inferiores es el movimiento del cuerpo celeste, que es necesario; sin embargo, la generación y corrupción de las cosas inferiores es contingente, porque las causas inferiores son contingentes y pueden fallar. Dios —como ya hemos demostrado (capítulo 130)— ejerce su providencia por medio de las causas inferiores; luego habrá ciertos efectos de la divina Providencia que serán contingentes según la condición de las causas inferiores.

Capítulo 140

Hay muchas cosas contingentes, compatibles con la divina Providencia

281. La contingencia de los efectos o de las causas no puede perturbar la certeza ineluctable de la divina Providencia. Esta es infalible por tres cosas: por la infalibilidad de la presciencia divina, por la eficacia de la voluntad divina y por la sabiduría de la disposición divina, que tiene suficientes recursos para que su efecto (infalible) no repugne a la contingencia de las cosas.

La ciencia de Dios es infalible aun en los futuros contingentes, porque Dios ve en su eternidad las cosas futuras como si existieran actualmente, como dijimos antes (cap. 133).

Siendo *la voluntad de Dios* causa universal de las cosas, no sólo es la causa de que algo exista, sino de que exista de este modo concreto, y, por consiguiente, pertenece a la eficacia de la voluntad divina, no sólo que se haga lo que Dios quiere, sino también que se haga de la manera que quiere. Dios quiere que ciertas cosas sean hechas de una manera necesaria, y otras de una manera contingente, porque se requieren ambas para que sea completo el universo [44*]. Para que las cosas se efectúen de este doble modo,

---

[58] Boecio, *De consolatione philosophiae,* lib. 4, prosa 6 (PL 63, 815 A).

[44*] En este punto hemos elegido la lectura de la edición Veneciana preparada por Locatelli (1498) que dice: «completum», y que en esto es segui-

estableció causas necesarias para ciertas cosas y, para otras, causas contingentes, a fin de que, haciéndose ciertas cosas de una manera necesaria y otras de una manera contingente, se realizase eficazmente la voluntad divina.

Es también evidente que la *sabiduría* de la disposición divina hace compatible la infalibilidad de la Providencia con la contingencia de las cosas. Si la providencia del hombre logra que una causa que puede dejar de producir su efecto, lo produzca infaliblemente, como se ve en el médico, que procura la curación, y en el cultivador de la viña, que se vale de remedios contra la esterilidad de la vid; con mayor razón la sabiduría de la disposición divina puede producir este resultado, haciendo que las causas contingentes que pueden dejar de producir sus efectos produzcan, sin embargo, regularmente estos efectos con la ayuda de ciertos auxilios que no destruyen su contingencia. Todo esto demuestra que la contingencia de las cosas no excluye la certeza ineluctable de la Providencia divina.

Capítulo 141

La infalibilidad de la Providencia divina no excluye el mal en las cosas

282. Del mismo modo podemos comprender que, sin menoscabo de la Providencia divina, pueden acontecer males en el mundo por los defectos de las segundas causas. Vemos que en los efectos de las causas ordenadas acontece el mal, por la deficiencia de la causa segunda, sin que este mal sea en modo alguno causado por la causa primera, de la misma manera que el mal de la cojera es causado por el encorvamiento de la pierna y no por la virtud motriz del alma. Por eso, todo lo que hay de movimiento en la cojera se refiere a la virtud motriz como a la causa, y lo que hay de encorvamiento es causado no por la virtud motriz, sino por la deformación de la pierna.

---

da por las de Verardo, Vollert, Francini Bruni y, también, por la de Carbonero y Sol en su texto latino, cuya traducción castellana no compartimos («el ser completo de todo»). Otra lectura es ofrecida por las ediciones Bergomensis (1741), Mandonnet y Fäh: «complementum».

Por consiguiente, el mal que acontece en las cosas, en cuanto que tiene ser, una especie o una naturaleza cualquiera, se refiere a Dios como a la causa, porque no puede darse el mal sino en el bien, como antes hemos demostrado (cap. 118). En cuanto a lo que tiene de defectuoso, el mal se refiere a la causa inferior defectible. Por consiguiente, aunque Dios sea la causa universal de todo, no es la causa de los males en cuanto que son males, sino la causa de todo el bien que está unido a tales males.

Capítulo 142

No repugna a la bondad divina que permita el mal

283. Tampoco repugna a la bondad divina permitir el mal en las cosas sometidas a su gobierno.

En primer lugar, porque no conviene a la Providencia destruir la naturaleza de las cosas que gobierna, sino conservarlas. La perfeción de todo exige que haya ciertas cosas en las que no pueda darse el mal y otras que puedan sufrir los defectos del mal según su naturaleza. Luego, si las cosas estuvieran totalmente apartadas del mal, no estarían gobernadas por la Providencia divina según su naturaleza; porque el defecto que de ello resultaría sería mayor que los defectos particulares que se evitasen.

En segundo lugar, porque el bien de una cosa no puede verificarse sin el mal de otra, a la manera que la generación de una cosa no se verifica sin la corrupción de otra; la nutrición del león sin la muerte de otro animal, y la paciencia del justo sin la persecución del injusto. Luego, si el mal estuviera totalmente excluido de las cosas, se seguiría que muchos bienes desaparecerían igualmente. Por tanto, no conviene que la Providencia divina excluya enteramente el mal de las cosas humanas, sino que es necesario que los males que acontecen estén ordenados a algún bien.

En tercer lugar, porque los bienes son más apetecibles si se comparan con los males particulares, a la manera que el esplendor del color blanco destaca más sobre la oscuridad del color negro. Cuando la bondad divina permite el mal en el mundo, se hace más visible esta bondad en las cosas buenas, y sobresale más su sabiduría en la coordinación de los bienes con los males.

CAPÍTULO 143

Dios ejerce especialmente su acción providencial sobre el hombre por medio de la gracia

284. La divina Providencia provee a cada cosa según su modo de ser; y como la criatura racional es más dueña de sus actos que todas las demás criaturas, por causa de su libre albedrío, es necesario que la criatura racional sea objeto de una especial providencia por parte de Dios, de dos modos: el primero, relativo a los auxilios que recibe de Dios por sus obras; el segundo, por la retribución de sus mismas obras. Las criaturas privadas de razón no reciben de Dios más que los auxilios que necesitan para la acción natural, mientras que las criaturas racionales reciben enseñanzas y preceptos destinados para el régimen de su vida. No es, en efecto, conveniente dar preceptos más que a la criatura que es dueña de sus actos, aun cuando se diga, por analogía, que Dios dio preceptos a las criaturas privadas de razón, según el salmo: «Fijóles un orden que observarán siempre» (Ps 148, 6). Este precepto no es otra cosa que una disposición de la Providencia divina, que comunica a las cosas naturales impulso para las acciones que le son propias.

285. Las acciones se imputan a las criaturas racionales como culpa o como mérito —porque esas criaturas son dueñas de sus actos—, tanto por parte del hombre constituido en autoridad, como también por parte de Dios, porque los hombres son gobernados tanto por el hombre como por Dios. A todo el que está sometido a la autoridad de alguno, se le imputa por esta autoridad lo bueno o malo que hace; y como las buenas obras necesitan recompensa *(praemium)* y castigo *(poena)* las malas *(culpa)* —como se dijo antes (cap. 121)—, la Justicia divina castiga a las criaturas racionales por el mal que hacen y las recompensa por el bien que obran. En cambio, no se puede castigar o premiar, ni alabar o culpar, a las criaturas privadas de razón.

Como el fin último de una criatura racional excede las facultades de su naturaleza, y como las cosas que están ordenadas a un fin deben ser proporcionadas a este fin, según la rectitud del orden providencial, se sigue que la criatura racional recibe auxilios divi-

nos, no sólo proporcionados a su naturaleza, sino superiores también a las facultades de su naturaleza. Por esta razón, además de las facultades naturales de la razón, Dios otorga al hombre la luz de la gracia *(lumen gratiae)*, que le perfecciona interiormente para la virtud y para el conocimiento, elevando por esta luz el espíritu del hombre y disponiéndolo al conocimiento de las cosas superiores a su razón; y le perfecciona en la acción y en la afección, elevando por esta luz los afectos del hombre sobre todas las cosas creadas para inclinarle al amor de Dios, para esperar en El, y para hacer todo lo que el amor exige.

286. Estos dones o auxilios, concedidos sobrenaturalmente al hombre, son llamados gratuitos *(gratuita)* por dos razones: Primero, porque Dios los concede gratuitamente, ya que no puede encontrarse en el hombre mérito alguno que le dé derecho *(condigne)* para semejantes auxilios, porque son superiores a las facultades de la naturaleza humana. Segundo, porque por medio de estos dones el hombre llega a ser agradable *(gratus)* a Dios de una manera especial. Siendo el Amor de Dios causa de la bondad en las cosas, no producido por la bondad preexistente, como es el caso de nuestro amor, es necesario admitir una razón especial del Amor divino respecto de aquellos a quienes concede algunos efectos especiales de bondad. Por esto se dice que ama en grado sumo a aquellos a quienes concede tales efectos de bondad, con cuyo auxilio pueden llegar a su fin, que es El mismo, la fuente de la bondad.

Capítulo 144

Dios remite, por medio de sus dones gratuitos, los pecados que destruyen la gracia

287. Se cometen pecados cuando las acciones se apartan del recto orden que conduce al fin; y como el hombre está ordenado al fin, no sólo por los auxilios naturales, sino también por los gratuitos, los pecados de los hombres no sólo son contrarios a los auxilios naturales, sino también a los gratuitos. Es así que las cosas contrarias se excluyen mutuamente; luego, si los pecados privan al hombre de estos auxilios gratuitos, los pecados se remiten en el hombre por los dones gratuitos. De no ser de este modo,

la malicia del hombre que peca tendría más poder alejando la gracia divina, que la misma bondad divina destruyendo el pecado por los dones de la gracia [45*].

288. Además, Dios gobierna por su providencia todas las cosas según el modo de ser de las cosas. El modo de ser de las cosas mudables consiste en que puedan producirse en ellas, alternativamente, cosas contrarias, como la generación y la corrupción en la materia corporal, y lo blanco y lo negro en un cuerpo coloreado. El hombre, mientras vive en esa vida, es mudable según su propia voluntad [46*]; y así, Dios concede a los hombres dones gratuitos que pueden perder por el pecado, y el hombre comete pecados que pueden ser remitidos por dones gratuitos.

289. Además de esto, en las cosas obradas en el orden que supera la naturaleza, se considera lo posible y lo imposible con relación a la potencia divina, y no según la potencia natural. Restituir la vista a un ciego y devolver la vida a un muerto, no es un efecto de la potencia natural; sino de la potencia divina. Y como los dones gratuitos son sobrenaturales, porque la posibilidad de obtenerlos depende de la potencia divina, decir que después del pecado no pueden obtenerse dones gratuitos, equivale a negar la potencia divina. Los dones gratuitos no pueden subsistir simultáneamente con el pecado, porque los dones gratuitos conducen al hombre a su fin, y el pecado lo aleja de él. Por consiguiente, decir que los pecados no son remisibles es negar la divina omnipotencia.

[45*] Leemos en el *Catecismo de Trento* (parte 1, cap. 11, n. 7): «San Agustín observa que es mucho mayor prodigio hacer justo a un hombre pecador que sacar de la nada el cielo y la tierra». La fuente de los Padres de Trento que redactaron el *Catecismo* es el tratado 72 (n. 3) del *In Ioannis Evangelium* (PL 35, 1823), donde dice San Agustín: «De esta obra (la salvación) diría yo que es mayor que el cielo y la tierra y que todas las cosas que se ven en ellos»; y: «Vea y juzgue quien pueda: si es mayor obra crear justos que hacer justos a los pecadores, porque si ambas obras requieren igual poder, ésta requiere mayor misericordia.»

[46*] Carbonero y Sol dice en su texto latino: «Hoc autem est mutabilia secundum voluntatem», que nos parece intrínsecamente discordante. Hemos preferido otra lectura en la que coinciden Fäh, Verardo y las traducciones de Vollert, y Francini Bruni: «Homo autem est mutabilis secundum voluntatem».

Capítulo 145
Los pecados son remisibles

290. Es evidentemente falso decir que los pecados son irremisibles, no porque se piense que Dios es impotente, sino porque se considera que conviene a la justicia de Dios que no vuelva a recobrar el estado de gracia quien se apartó de él. Es falsa tal opinión porque el orden de la justicia divina no permite que se conceda lo que pertenece al término de la vía al que está aún en la vía. La inmovilidad en el bien o en el mal es algo que sólo corresponde al término de la vía, porque la inmovilidad y el descanso es el fin del movimiento. Sin embargo, toda la vida presente es *status viae* (estado de vía), como lo demuestra la mudabilidad del hombre en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma. Por tanto, no es propio de la justicia divina permitir que el hombre quede inmovilizado en el pecado (cfr. cap. 184).

291. Además, los beneficios de Dios, y principalmente los más grandes, no pueden ser nunca un peligro para el hombre. Sería peligroso para el hombre —dotado de una vida sujeta a mutación— recibir la gracia, si pudiera pecar después (de haber recibido la gracia) y no pudiera recobrarla, porque los pecados que preceden a la primera gracia y son remitidos por esta gracia, son con frecuencia más graves que los cometidos después de recibida la primera gracia. Luego los pecados del hombre no son irremisibles, ya se hayan cometido antes o después (de la justificación) [47*].

47* La Iglesia, en el Concilio de Trento, ha definido: los que por el pecado cayeron de la gracia ya recibida por la justificación, nuevamente podrán ser justificados, si, movidos por Dios, procuraren, por medio del sacramento de la penitencia, recuperar, por los méritos de Cristo, la gracia perdida (cfr. sesión VI, cap. 14: DS 1542).—El conocido pasaje de Mt 12, 32, en el que el Señor enseñó que los pecados contra el Espíritu Santo jamás podrían ser perdonados; y la perícopa de 1 Io 5, 16-17, en la que San Juan habla de pecados de muerte que hacen al pecador indigno de la oración de los demás fieles, han sido interpretados autoritativamente por el Magisterio de la Iglesia (San Gelasio I, Tomo *Ne forte,* DS 349) en el siguiente sentido: no pueden ser perdonados los pecados si el pecador no quiere apartarse, con la gracia de Dios, del pecado. Por consiguiente, serían pecados contra el Espíritu Santo los que supusiesen el rechazo expreso de la gracia del perdón que Dios ofrece a todo pecador.

CAPÍTULO 146

Sólo Dios puede remitir los pecados

292. Sólo Dios puede perdonar los pecados, pues sólo el que ha sido objeto de la culpa puede remitir la culpa cometida contra él. Los pecados son imputados al hombre como culpa, no sólo por el hombre, sino también por Dios, como antes se ha dicho (cap. 143); pero como aquí hablamos de los pecados en cuanto imputados al hombre por Dios, está claro que sólo Dios puede remitir esos pecados.

293. Además, como los pecados separan al hombre del último fin, no pueden ser remitidos sin que el hombre sea restablecido en ese orden, lo cual se verifica por los dones gratuitos, que sólo proceden de Dios, porque son superiores a las facultades de la naturaleza. Luego sólo Dios puede remitir los pecados.

294. Por último, el pecado es imputado al hombre en la medida en que es voluntario; sólo Dios puede mudar la voluntad; luego sólo Dios puede remitir los pecados.

CAPÍTULO 147

En qué artículos de la Fe se confiesa los efectos del gobierno divino

295. El segundo efecto de Dios es el gobierno de las cosas y, especialmente, de las criaturas racionales, a las que concede la gracia y remite los pecados. En el Símbolo de la Fe se alude a este efecto, primero al decir que todas las cosas están ordenadas al fin de la bondad divina [59], cuando proclamamos que el Espíritu Santo es Dios [60], porque es propio de Dios dirigir a sus súbditos al fin; y al decir que es *vivificante* [61], porque, por ser Dios, lo mueve todo. Pues así como el movimiento comunicado al cuerpo por el alma es la vida del cuerpo, así también el movimiento comunicado por Dios a todas las cosas es como una especie de vida

---

[59] Cfr. *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

[60] Cfr. *Symbolum Apostolorum,* art. 8; *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

[61] *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

del universo. Como toda la razón del gobierno divino se toma de la bondad divina, que se apropia al Espíritu Santo, el cual procede como Amor, por ello los efectos de la Providencia divina se atribuyen a la Persona del Espíritu Santo. En cuanto al efecto del conocimiento sobrenatural que Dios produce en el hombre por la fe, se dice: *la Santa Iglesia Católica* [62], porque la Iglesia es la congregación de los fieles. En cuanto a la gracia que Dios comunica a los hombres, se dice: *la Comunión de los Santos* [63]. En cuanto a la remisión de la culpa, se dice: *la remisión de los pecados* [64].

Capítulo 148

Todas las cosas han sido hechas para el hombre

296. Aunque todas las cosas se ordenan a la bondad divina como a su último fin (cap. 101), hay algunas que están más próximas a este fin, pues participan de una manera más plena de la bondad divina. Por consiguiente, las cosas inferiores de la creación que, por lo mismo, participan menos en la bondad divina, están ordenadas de cierta manera a los seres superiores como a sus fines. En todo orden de fines, las cosas que están más cerca del último fin son, a su vez, fines de aquellas que están más distantes de él. Por ejemplo: la poción medicinal tiene por objeto la purgación; la purgación tiene por objeto la delgadez; y la delgadez, la salud; y por ello, la delgadez es el fin de la purgación, y ésta el de la poción. Así como en el orden de las causas agentes la virtud del primer agente alcanza los últimos efectos por medio de las causas segundas, así también en el orden de los fines las cosas que están más distantes del fin llegan al fin último por medio de las que están más próximas a él; del mismo modo que la poción medicinal no se dirige a la salud más que por medio de la purgación. Por esta razón, en el orden del universo, las cosas inferiores alcanzan su último fin, en cuanto que están ordenadas a las superiores.

297. Lo cual es evidente por la sola consideración del orden mismo de las cosas. En el orden natural, las cosas se emplean se-

---

62 *Symbolum Apostolorum,* art. 9.
63 *Ibidem.*
64 *Ibidem,* art. 10.

gún sus propiedades naturales, y así vemos que las cosas imperfectas se destinan para el uso de los seres más nobles: las plantas se alimentan de la tierra, los animales de las plantas, y todo está destinado para el uso del hombre. Por consiguiente, las cosas inanimadas han sido creadas para las animadas, las plantas para los animales, y todo para el hombre. Hemos demostrado antes (capítulo 74) que la naturaleza intelectual es superior a la naturaleza corporal; luego toda la naturaleza corporal estará ordenada a la naturaleza intelectual. Entre las naturalezas intelectuales, la que está más cerca del cuerpo es el alma racional, forma del hombre. Luego toda la naturaleza corporal parece estar creada para el hombre en cuanto animal racional; por consiguiente, la consumación de toda la naturaleza corporal depende en cierto modo de la consumación del hombre.

Capítulo 149

Cuál es el fin último del hombre

298. La consumación del hombre consiste en la posesión del último fin, que es la bienaventuranza o felicidad perfecta, la cual consiste en la visión de Dios, según se demostró antes (cap. 106). La inmutabilidad de la inteligencia y de la voluntad se alcanza por la visión de Dios. La inmutabilidad de la inteligencia, porque cuando se ha llegado a la primera causa en que pueden ser conocidas todas las cosas, cesa la investigación de la inteligencia. La movilidad de la voluntad cesa también, porque una vez conseguido el fin último, que encierra la plenitud de toda bondad, no queda ya nada que desear, pues la voluntad se muda porque desea alguna cosa que no tiene todavía. Luego es evidente que la consumación última del hombre consiste en un reposo perfecto o inmovilidad del entendimiento y de la voluntad.

Capítulo 150

De qué modo llega el hombre a la eternidad que es la consumación

299. Hemos demostrado (cap. 5) que las condiciones de la eternidad se adquieren por la inmovilidad. Del mismo modo que

el movimiento es la causa del tiempo —que consta de anterioridad y posterioridad—, es necesario que la anterioridad y posterioridad cesen por la desaparición del movimiento, y que no quede nada más que la eternidad, que es toda entera y simultáneamente. Luego el hombre en la consumación última adquiere la eternidad de la vida, no sólo con relación a la vida eterna del alma, que posee por su naturaleza, como se demostró antes (cap. 84), sino también con relación a la inmovilidad perfecta en que el hombre está constituido [48*].

Capítulo 151

De qué modo se requiere, para la perfecta bienaventuranza de la criatura racional, que su alma se una de nuevo a su cuerpo

300. No puede haber inmovilidad completa de la voluntad sin la satisfacción total de los deseos naturales. Las cosas destinadas a estar unidas según su naturaleza, aspiran naturalmente a esta unión, porque cada cosa apetece aquello que le conviene según su naturaleza. Como el alma está naturalmente unida al cuerpo, como antes se mostró (cap. 85), experimenta el deseo natural de esta unión al cuerpo. Por consiguiente, no podría haber un reposo perfecto de la voluntad, a menos que el alma no se uniera nuevamente a su cuerpo, lo cual no es otra cosa que la resurrección del hombre de la muerte [49*].

[48*] Unas veces se refiere a las condiciones de la eternidad con el término «immutabilitas» (caps. 149 y 151), y otras como aquí, con la voz «immobilitas». Las dos palabras son bastante afines aunque no son exactamente sinónimas, pues, además de lo dicho antes en nuestra nota 6*, conviene aclarar que no toda mutación supone un movimiento, como es el caso de los cambios instantáneos. Santo Tomás está aludiendo, como resulta obvio, a la definición de *eternidad* formulada por Boecio («interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio»), y a la de *tiempo* que nos legó Aristóteles («numerus motus secundum prius et posterius») (véase cap. 8).

[49*] Nótese que Santo Tomás habla de «resurgere hominem a morte». Esta expresión, aunque es correcta, ha sido preterida por el Magisterio de la Iglesia, que ha preferido, siguiendo el uso establecido por el Símbolo de los Apóstoles, la expresión «resurrectionem carnis». El *Catecismo de Trento* (parte 1, cap. 12, n. 2) justifica el empleo de «caro» en lugar de «homo»: «Pero convendrá advertir, en primer lugar, que la resurrección de los hombres se llama en este artículo resurrección de la carne; lo cual,

301. Además, la perfección final requiere la perfección primera. La perfección primera de cada cosa es ser perfecta en su naturaleza, y la perfección final consiste en la adquisición del fin último. Para que el alma humana se perfeccione en su fin, es necesario que sea perfecta en su naturaleza, lo cual no puede ser sin que esté unida al cuerpo. Es propio de la naturaleza del alma —en cuanto forma— ser una parte del hombre. Pero ninguna parte es perfecta en su naturaleza si no existe en su todo. Luego, para la bienaventuranza última del hombre, es necesario que su alma se una nuevamente a su cuerpo.

302. Otra razón: lo que es accidental y contra naturaleza, no puede ser eterno: la separación del alma y del cuerpo es accidental y contra naturaleza, porque es propio del alma estar naturalmente unida al cuerpo. Luego el alma no estará perpetuamente separada del cuerpo, y como su substancia es incorruptible, como antes se ha probado (cap. 84), deberá unirse nuevamente al cuerpo [50*].

---

en verdad, no se hizo sin causa. Porque quisieron enseñar los Apóstoles lo que necesariamente se debe creer: que el alma es inmortal; y así, para que nadie supusiese tal vez que ésta moría juntamente con el cuerpo y que los dos resucitarían, siendo así que consta claramente en muchísimos lugares de las Sagradas Letras que el alma es inmortal, por esta razón se hace mención en este artículo sólo de la resurrección de la carne; y aunque también muchas veces en las Sagradas Escrituras la palabra «carne» significa todo el hombre (...), sin embargo, en este lugar la palabra carne significa el cuerpo, para que entendamos que de las dos partes, alma y cuerpo, de que consta el hombre, solamente una, que es el cuerpo, se corrompe y vuelve al polvo de la tierra de que fue formado; pero que el alma permanece incorrupta e inmortal. Y como ningún hombre resucita sino después de haber muerto, no se dice propiamente que el alma resucite».

50* Santo Tomás ofrece tres argumentos de razón para justificar la «necesidad» de la resurrección de la carne. A este respecto, y refiriéndose a la posibilidad de argumentar con la razón natural para justificar la resurrección de la carne, dice el *Catecismo de Trento* (parte 1, cap. 12, n. 4): «Aunque la resurrección de la carne sea muy cierta según la fe, será, con todo, muy útil mostrar *(ostendere)* con ejemplos o con argumentos que esto que la fe nos manda creer no se opone a la naturaleza ni a la capacidad de la razón humana.»

CAPÍTULO 152

Por qué la separación del alma y del cuerpo es según la naturaleza; y por qué también contra naturaleza

303. Parece que la separación del alma y del cuerpo no es un hecho accidental, sino conforme a la naturaleza, pues el cuerpo del hombre está compuesto de elementos contrarios. Todo ser de esta condición es naturalmente corruptible. Después de la corrupción del cuerpo, necesariamente ha de quedar el alma separada del cuerpo. Si el alma es inmortal, como hemos demostrado (capítulo 84), la separación del alma y del cuerpo es según la naturaleza.

Vamos a considerar que esta separación es conforme y, a la vez, contraria a la naturaleza. Antes hemos demostrado (cap. 92) que el alma racional excede a las posibilidades de toda la materia corporal, como lo prueba su operación intelectual, que ejerce sin el auxilio del cuerpo. Para que una materia corporal le haya podido ser convenientemente adaptada, ha sido necesario añadir al cuerpo cierta disposición por cuyo medio esta materia conviniera a la forma. Como esta forma recibe el ser sólo de Dios, mediante la creación, así también esta disposición, superior a la naturaleza corporal, le fue concedida sólo por Dios al cuerpo humano, para que se conservara incorruptible y para que pudiera convenir así a la perpetuidad del alma. Esta disposición permaneció en el cuerpo humano durante todo el tiempo en que el alma del hombre permaneció unida a Dios. Pero habiéndose separado de Dios el alma del hombre por el pecado, convino que el cuerpo del hombre perdiese también aquella disposición sobrenatural por medio de la cual estaba sujeto inmutablemente al alma y, así, el hombre incurrió en la necesidad de morir.

Por consiguiente, si se considera la naturaleza del cuerpo, la muerte es un hecho natural. Pero si se considera la naturaleza del alma y aquella disposición que por causa del alma desde el principio había sido infundida sobrenaturalmente en el cuerpo humano, en tal caso es un hecho accidental y contra naturaleza, porque es natural que el alma esté unida al cuerpo.

CAPÍTULO 153

El alma volverá a tomar el mismo cuerpo, y no un cuerpo de otra naturaleza

304. Estando el alma unida al cuerpo como su forma, y correspondiendo a cada forma una materia propia, es necesario que el cuerpo al que volverá a unirse el alma sea de las mismas características y de la misma especie que el cuerpo que el alma dejó por la muerte. El alma en la resurrección no tomará un cuerpo celeste o aéreo, ni el cuerpo de otro animal, según el delirio de algunos [65], sino el cuerpo humano compuesto de carne y huesos, y con los mismos órganos que hoy lo forman.

305. Además, así como a la misma forma según la especie le es debida la misma materia según la especie, así a la misma forma según el número le es debida la misma materia según el número. Pues, no pudiendo el alma de un buey ser el alma del cuerpo de un caballo, tampoco el alma de un buey concreto puede ser el alma de otro buey. Es, por consiguiente, necesario que, permaneciendo el alma racional numéricamente la misma, en la resurrección se una a un cuerpo numéricamente el mismo.

CAPÍTULO 154

El alma volverá a tomar numéricamente el mismo cuerpo sólo por el poder de Dios

306. Las cosas que se corrompen en su substancia sólo son restauradas numéricamente por la operación de la naturaleza según la especie. En efecto, la nube que produce la lluvia no es numéricamente la misma que la que se ha formado de nuevo por la caída y evaporación de la lluvia. Por consiguiente, como el cuerpo humano se corrompe substancialmente por la muerte, no

---

65 ORÍGENES, *Peri archon,* lib. 3, cap. 6 (PG 11, 337 D).—EUTIQUES: cfr. SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia,* lib. 14, cap. 56 (PL 75, 1077 D).—ORÍGENES, insigne escritor eclesiástico, nacido ca. 185, probablemente en Alejandría, y muerto en Tiro el 254. Fundó en Cesarea de Palestina una escuela sobre el molde de la Alejandrina. Algunos errores vertidos en los numerosos libros que redactó fueron condenados por la Iglesia después de su muerte.

puede ser numéricamente restaurado por la operación de la naturaleza. Como la resurrección exige que esto sea así (cap. 153), la resurrección de los hombres no se operará por la acción de la naturaleza como han pretendido algunos [66], que sostenían la vuelta de los cuerpos a su posición primera, de tal manera que los mismos hombres, tras muchos ciclos de años, volverían a aparecer numéricamente los mismos. La resurrección, por tanto, se obrará por sólo el poder divino.

307. Es también evidente que los sentidos perdidos (por ejemplo, la ceguera) no pueden ser restablecidos por la operación de la naturaleza, ni tampoco puede serlo nada de aquello que procede de la generación, porque no es posible que una cosa, numéricamente la misma, sea producida muchas veces. Si alguna cosa de este género es restituida a alguno —un ojo sacado, una mano cortada—, le será restituida por la virtud divina que obra sobre el orden de la naturaleza, como antes se ha dicho (cap. 136). Como todos los sentidos del hombre y todos sus miembros se destruyen por la muerte, sólo es posible que un hombre muerto sea restituido a la vida por la operación divina.

308. Si decimos que la resurrección deberá obrarse por el poder divino, es fácil ver que los cuerpos serán restablecidos numéricamente los mismos. Hemos demostrado antes (caps. 131-133) que todas las cosas, aun las más pequeñas, están sometidas a la divina Providencia. Luego es evidente que la materia del cuerpo humano, cualquiera que sea la forma que tome después de la muerte del hombre, no se sustraerá ni al poder ni al conocimiento divino: esta materia será numéricamente la misma, es decir, comprendida como existente bajo las dimensiones por las cuales puede decirse que es «esta materia» y constituye el principio de individuación. Permaneciendo esta materia la misma, de ella es restaurado el cuerpo humano por el poder divino; y si el alma, siendo incorruptible, es la misma que se une al mismo cuerpo, resulta que el hombre restablecido es numéricamente el mismo.

---

66 EMPÉDOCLES: Cfr. HIPÓLITO, *Philosophumena* (Pseudo-Orígenes, *Contra haereses*), lib. 1, cap. 3 (PG 16, 3027 B).—EMPÉDOCLES, filósofo griego del s. v a. C., nacido en Agrigento.—SAN HIPÓLITO ROMANO, presbítero probablemente nacido en Alejandría, exegeta, apologista e historiador que escribió en griego. Antipapa, murió mártir desterrado en Cerdeña (ca. 235) y reconciliado con la Iglesia.

309. Algunos opinan que la humanidad no es numéricamente la misma y, por consiguiente, que es imposible la identidad numérica (entre el cuerpo resucitado y el cuerpo antes de la muerte). Se basan en que la humanidad —que es la forma del todo— no es otra cosa, según ellos [67], que la forma de una parte, a saber, del alma, y que la humanidad sólo sería forma del cuerpo en cuanto que da la especie al todo. Aunque esta última opinión fuera cierta, la humanidad permanecería numéricamente la misma, puesto que el alma racional sería numéricamente idéntica [51*].

Pero como la humanidad es lo que significa la definición del hombre, así como la esencia de cada cosa es lo significado por su definición; y dado que la definición del hombre no significa solamente la forma, sino también la materia —puesto que en la definición de las cosas materiales es necesario que entre la materia—, con mucha más razón, dicen otros [68], el alma y el cuerpo están comprendidos bajo el término «humanidad», pero de diferente modo que en la definición del hombre. Bajo la palabra «humanidad» están comprendidos sólo los principios esenciales del hombre, con exclusión de los demás; y, como «humanidad» es aquello por lo que el hombre es hombre, está claro que todas aquellas cosas de las que no puede decirse con verdad que por ellas el hombre es hombre, están excluidas de la humanidad. Por otra parte, aunque se llame hombre al que posee la humanidad, por poseerla no se excluye que pueda tener otras cosas, como la blancura, etc. Pues el nombre «hombre» significa sus principios esenciales sin exclusión de otras cosas, aun cuando, en su natura-

---

67 AVERROES, *In Metaphysica,* lib. 7, cap. 5, com. 21; lib. 7, cap. 12, com. 34 (ed. Venecia, f. 171; f. 185rG).—Cfr. SANTO TOMÁS, *In Metaphysica Aristotelis,* lib. 7, lect. 9 (ed. Cathala-Spiazzi, n. 1467).

68 AVICENA, *Metaphysica,* lib. 5, cap. 5 (ed. Horten, pp. 328-331).—Cfr. SANTO TOMÁS, *In Metaphysica Aristotelis,* lib. 7, lec. 9 (ed. Cathala-Spiazzi, n. 1469).

51* El texto latino parece algo deficiente a tenor del paralelo en *In Metaphysica Aristotelis,* lib. 7, lect. 9 (ed. Cathala-Spiazzi, n. 1467), donde Santo Tomás explica, con su acostumbrada claridad, los conceptos de humanidad y alma según los entendían los averroístas. Las argumentaciones que presenta en este cap. 154 del *Compendium* revisten muy alta dificultad, como lo corrobora el que la edición italiana de Francini Bruni haya optado por suprimir lo que resta del capítulo a partir de este párrafo inclusive. En consecuencia, hemos procurado traducir de manera que los argumentos fueran inteligibles para el lector castellano.

leza, no estén comprendidas en acto, sino solamente en potencia. Por consiguiente, «hombre» significa el todo completo, mientras que «humanidad» significa la parte y no todo el hombre. En Sócrates o en Platón se incluye una materia y una forma; y, como es propio de la naturaleza del hombre estar compuesto de alma y de cuerpo, si se definiera a Sócrates, la razón de su definición sería estar compuesto de esta carne, de estos huesos y de esta alma. Como la «humanidad» no es una forma aparte del alma y del cuerpo, sino un compuesto de ambos, es evidente que siendo restablecido el mismo cuerpo y permaneciendo la misma alma, habrá numéricamente la misma «humanidad».

310. Tampoco se opone a esta identidad numérica el que la «corporeidad» —destruida por la corrupción del cuerpo— no sea numéricamente restaurada. Pues si por «corporeidad» se entiende una forma substancial por cuyo medio está constituida una cosa en el género de substancia corporal, como cada cosa no tiene más que una forma substancial, esta «corporeidad» no es otra cosa que el alma. En efecto, este animal no es solamente animal por esta alma, sino cuerpo animado, y cuerpo; y también algo existente en el género de la substancia. De otro modo, el alma se uniría al cuerpo existente en acto, y sería una forma accidental. El sujeto de una forma substancial no es un ser cualquiera en acto, sino solamente en potencia. Por consiguiente, cuando recibe una forma substancial, no se dice sólo que es producido según tal o cual modo —como sucede con las formas accidentales—, se dice simplemente que es producido, como recibiendo absolutamente el ser; y, de este modo, la corporeidad recibida permanece numéricamente la misma, al seguir existiendo la misma alma racional.

Si bajo el nombre de «corporeidad», en cambio, se entiende cierta forma de la que toma su denominación un cuerpo que está constituido en el género de la cantidad, entonces es cierta forma accidental, puesto que no significa más que la triple dimensión. Pero en este caso, aun cuando no sea numéricamente restaurada, no impide la identidad del sujeto, para la que basta la unidad de los principios esenciales. Lo mismo sucede en todos los accidentes cuya diversidad no destruye la identidad numérica. Por eso, siendo la unión una cierta relación, y, por tanto, un accidente, su diversidad en número no destruye la identidad del sujeto. Lo

mismo sucede con la diversidad numérica de las potencias del alma vegetativa y sensitiva, suponiendo que pudieran corromperse, pues las potencias naturales que existen unidas pertenecen al género de accidente; y la sensibilidad, en cuanto que es una diferencia constitutiva del animal, no procede del sentido, sino de la substancia misma del alma sensitiva, que, en el hombre, es de la misma substancia que el alma racional.

CAPÍTULO 155

No resucitaremos para el mismo modo de vivir

311. Aunque los hombres resucitarán con identidad numérica, sin embargo, no tendrán el mismo modo de vivir. Ahora gozan de una vida corruptible; entonces gozarán de una vida incorruptible. Porque, si la naturaleza en la generación del hombre tiene por fin la perpetuidad, con mayor razón Dios se propondrá la perpetuidad en la restauración del hombre. La tendencia de la naturaleza a la perpetuidad procede de que es movida por Dios. En la restauración del hombre resucitado no se trata de la perpetuidad de la especie —ya que esto podría conseguirse por generación continua—, sino que se trata de la perpetuidad del individuo. De aquí es necesario deducir que los hombres después de la resurrección vivirán eternamente.

312. Además, si los hombres después de la resurrección murieran de nuevo, las almas separadas no podrían quedar privadas perpetuamente del cuerpo porque sería contra la naturaleza del alma, como hemos demostrado antes (cap. 152). Sería necesario que resucitasen de nuevo, y entonces volvería a suceder lo mismo si después de la segunda resurrección volvieran a morir. Si esto fuera así, la vida y la muerte se reproducirían en un mismo hombre en un círculo infinito, lo cual es absurdo, y por esto es más conveniente que permanezca en el primer estado, es decir, que en la primera resurrección los hombres resuciten inmortales.

313. Esta supresión de la mortalidad no producirá diversidad ni en la especie ni en el número. En efecto, la mortalidad, según su razón propia, no puede ser la diferencia específica del hombre,

pues designa cierta pasión; pero la mortalidad está tomada como diferencia del hombre, a fin de que llamándole *mortal* se designe la naturaleza del hombre, que está compuesta de contrarios (confróntese nota 7*), de la misma manera que llamándole *racional* se designa su forma propia. Esto se hace porque las cosas materiales no pueden ser definidas sin materia. La pérdida de la mortalidad no se debe a la supresión de la materia propia, porque el alma no volverá a tomar un cuerpo celeste o etéreo, como se dijo antes (cap. 153), sino un cuerpo humano compuesto de contrarios. La incorruptibilidad, sin embargo, se unirá al cuerpo por la fuerza del poder divino, mediante el cual el alma tendrá tal imperio sobre el cuerpo que ya no podrá corromperse. Y esto será así, porque una cosa se mantiene en su ser tanto tiempo como la materia esté bajo el imperio de la forma.

Capítulo 156

Después de la resurrección cesarán la nutrición y la generación

314. Al suprimir un fin, necesariamente quedan suprimidas todas las cosas que se dirigen a este fin; por eso, destruida la mortalidad por la resurrección de los cuerpos, queda destruido también todo lo que constituye el orden de la vida mortal. A este género pertenecen los alimentos y las bebidas, necesarios para el sostenimiento de la vida mortal, pues reparan la pérdida producida por el calor natural. Por consiguiente, después de la resurrección no habrá necesidad de comer ni de beber. Por la misma razón será inútil el uso de vestidos, porque no son necesarios al hombre más que para preservar su cuerpo de los objetos exteriores que podrían alterar su constitución por el calor o el frío. Es necesario, igualmente, que cese el uso de las cosas venéreas, que tienen por fin la generación de los animales. Como la generación es necesaria para la vida mortal, a fin de que lo que no puede ser conservado en el individuo sea, al menos, conservado en la especie, y como los hombres serán mantenidos eternamente en el mismo número, no habrá lugar para la generación, ni, por consiguiente, para el uso de los actos generadores.

315. Además, siendo el semen un producto de la nutrición [69], al cesar la nutrición debe cesar también todo acto generador. No puede decirse que el uso de los alimentos y de los actos generadores se conservarán sólo para delectación, porque en este estado final no habrá nada que sea desordenado, debido a que entonces recibirán todas las cosas, a su manera, una consumación perpetua. El desorden se opone a la perfección; y como la restauración de los hombres procederá inmediatamente de Dios por la resurrección, no podrá haber desorden alguno en este estado, pues, según se lee en la Epístola a los Romanos: «Todo lo que procede de Dios está ordenado» (Rom 13, 1). Y, como es un desorden usar sólo por placer de los alimentos y de los actos generadores, y aún hoy, entre los hombres, es esto considerado como un vicio, después de la resurrección no podrá usarse de los alimentos y de los actos generadores sólo por delectación.

Capítulo 157

Sin embargo, resucitarán todos los muertos

316. Aunque después de la resurrección cesará el uso de todas estas cosas, los hombres tendrán, sin embargo, los órganos destinados para todas estas cosas, porque sin ellos el cuerpo del hombre resucitado no permanecería íntegro, y es conveniente que la naturaleza sea reparada íntegramente en la restauración del hombre resucitado; restauración que procederá inmediatamente de Dios, cuyas obras son perfectas. Así, los hombres, después de la resurrección, poseerán dichos órganos por causa de la conservación de la naturaleza íntegra y no para ejercer los actos a que estaban destinados.

317. Además, si en aquel estado los hombres reciben castigo o recompensa por las acciones que hicieron en el presente —como se verá después (caps. 172 y 173)—, es conveniente que tengan los mismos miembros de que se han valido para el pecado o para la justicia, a fin de que sean castigados o recompensados en los órganos por cuyo medio pecaron o merecieron.

---

69 Cfr. Aristóteles, *De generatione animalium,* lib. 2, cap. 3 (ed. Louis, p. 60).

Capítulo 158

No habrá defectos después de la resurrección

318. Es igualmente conveniente que los cuerpos resucitados estén exentos de todos los defectos naturales. Todos estos defectos naturales son contrarios a la integridad de la naturaleza, y, si es conveniente que en la resurrección la naturaleza humana sea íntegramente restaurada por Dios, resulta, como consecuencia, que deben desaparecer todos los defectos.

319. Estos defectos provienen del defecto de la virtud natural, que había sido el principio de la generación humana; pero en la resurrección no habrá otra virtud activa que la virtud divina, la cual no está sujeta a defecto alguno; como consecuencia, los defectos que existen en los hombres nacidos por la generación, no se encontrarán en aquellos que hayan sido restaurados por la resurrección.

Capítulo 159

Solamente resucitará lo que pertenece a la verdad de la naturaleza

320. Todo lo que se ha dicho sobre la integridad de los hombres después de la resurrección, debe referirse a lo que pertenece a la realidad de la naturaleza humana; porque lo que no pertenece a la verdad de la naturaleza humana, no será restaurado en los hombres resucitados. De otro modo, sería necesario que todos los hombres fuesen de una magnitud extraordinaria, si todos los alimentos convertidos en carne y sangre fuesen restaurados. Pero como la verdad de cada naturaleza se considera según su especie y forma, las partes que el hombre posee por su especie y forma se encontrarán todas íntegramente en los hombres resucitados; no sólo las partes orgánicas, sino también las otras como la carne, los nervios y todas las cosas de este género, que entran en la composición de los órganos. Sin embargo, no toda la materia que haya existido en estas partes durante su estado natural será restaurada, sino sólo la que baste para la integridad de la especie de tales partes.

El hombre será numéricamente el mismo y tendrá su integridad, aun cuando no resucite todo lo que materialmente haya estado en él. En efecto, es evidente que el hombre en esta vida es numéricamente el mismo desde el principio hasta el fin. No obstante, lo que está materialmente en él bajo la especie de las partes, no permanece igual, sino que está sujeto a pérdida o incremento; del mismo modo que el fuego se conserva igual por adición de la leña, a medida que se consume. El hombre, pues, está entero cuando se conserva la especie y la cantidad conveniente a la especie.

Capítulo 160

En los cuerpos restaurados, Dios suplirá los defectos de la naturaleza y lo que falte de la materia

321. En la restauración de los cuerpos por la resurrección Dios no suplirá todo lo que haya estado materialmente en el cuerpo del hombre; en cambio, suplirá todo lo que materialmente haya faltado. En efecto, si puede suceder, por las fuerzas de la naturaleza, que el niño que no tiene la cantidad debida reciba de una manera extraña, por la recepción de la comida y de la bebida, lo que necesita para llegar a la cantidad perfecta, y sin que, por otra parte, deje de ser numéricamente el mismo que fue; con mayor razón la virtud divina puede suplir en quienes falta materia extrínseca, aquello de lo que estuvieron privados en esta vida para la integridad de los miembros naturales y de la cantidad conveniente.

Por consiguiente, aun cuando en esta vida haya habido algunos que han estado privados de ciertos miembros o no alcanzaron la cantidad perfecta, conseguirán en la resurrección la perfección conveniente de los miembros y de la cantidad, cualquiera que sea la cantidad que tenían cuando fallecieron.

Capítulo 161

Solución de algunas objeciones

322. Con estos principios pueden resolverse fácilmente las objeciones que algunos hacen contra la resurrección. Dicen así: puede suceder que un hombre se alimente de carne humana y que,

usando de estos alimentos, engendre un hijo que se alimente también con carne humana. Si los alimentos se convierten en carne, parece imposible que uno y otro resuciten en su integridad, porque la carne del uno se ha convertido en carne del otro. Además, y esto es más difícil, si el semen es producto de la nutrición, como dicen los filósofos [70], se sigue que el semen que ha producido al hijo proviene de la carne de otro, y, por lo mismo, parece imposible que el hijo engendrado por tal semen pueda resucitar si resucitan íntegramente aquellos hombres cuya carne comieron el padre y el hijo mismo.

323. Nada de esto, sin embargo, es contrario a la resurrección común. Antes hemos dicho (cap. 159) que no es necesario que todo lo que ha estado materialmente en un hombre sea restablecido cuando resucite, sino solamente todo lo que es necesario para conservar la cantidad debida. Hemos dicho, también (capítulo 160), que si algo falta a la materia para la cantidad perfecta, será suplido por el poder divino.

Conviene considerar, además, que las cosas que existen materialmente en el cuerpo del hombre pertenecen según diversos grados a la realidad de la naturaleza humana. Así, *primero* y principalmente pertenece a la realidad de la especie humana como su elemento más propio, lo que se toma de los padres y se forma a partir de la virtud formativa de éstos. *En segundo lugar,* lo que resulta a partir de la alimentación, que es necesaria para producir y conservar la debida cantidad de los miembros, aunque sólo hasta cierto límite, porque la adición de elementos extraños debilita siempre la virtud de una cosa. De ahí que sea necesario que el crecimiento cese y que el cuerpo envejezca y se disuelva, de la misma manera que el vino por mezclarlo con agua acaba al final siendo casi todo agua. *En tercer lugar,* los alimentos producen en el cuerpo humano algunas superfluidades, de las cuales, unas son necesarias para algún fin, como el semen para la generación, y los cabellos para cubrirse y para el ornato; otras no sirven absolutamente de nada, como las que son expelidas por el sudor y las diversas secreciones, o son retenidas en el interior con perjuicio de la naturaleza.

---

[70] ARISTÓTELES, *De generatione animalium,* lib. 1, cap. 18 (ed. Louis, pp. 25-26); lib. 2, cap. 3 (ed. Louis, p. 60).

En la resurrección común hará la divina Providencia que lo que haya estado materialmente en dos hombres con una identidad numérica, resucite en aquel en que haya obtenido el grado principal. Si esta materia se encuentra en los dos de un mismo modo, resucitará en aquel que haya existido primero y el poder divino suplirá en el otro lo que le falte. Así es evidente que la carne de un hombre comida por otro no resucitará en aquel que la haya comido, sino en aquel a quien la carne pertenecía primero. Sin embargo, la carne resucitará en aquel que haya sido engendrado por el semen resultante de esta nutrición, respecto de lo que dicha carne contenga de humedad alimenticia[52*]. En cuanto a lo demás, resucitará en el primero, supliendo Dios lo que le falte al uno y al otro.

CAPÍTULO 162

La resurrección de los muertos está expresada en los artículos de la Fe

324. Para expresar la fe en la resurrección, se ha insertado en el Símbolo de los Apóstoles: *La resurrección de la carne*[71]. Las palabras *de la carne* no se han añadido sin razón (cfr. nota 49*), por que también en el tiempo de los Apóstoles había hombres que negaban la resurrección de la carne (cfr. Mt 22, 23; Act 23, 8), y no admitían más que una resurrección espiritual por medio de la cual resucitaría el hombre de la muerte del pecado. Por esta razón, el Apóstol habla en la segunda carta a Timoteo de ciertos

---

71 *Symbolum Apostolorum,* art. 11.

52* Jesús Valbuena —en el comentario a las cuestiones correspondientes de la *Summa Theologiae*— ha resumido con precisión los principales elementos de la embriología de Santo Tomás: «Según los antiguos escolásticos, los seres vivientes capaces de reproducirse por generación estrictamente dicha elaboran, con lo que les sobra del alimento tomado para su nutrición y reparación, la substancia germinal de los dos sexos (*Summa Theologiae,* parte 1, q. 119, a. 2). De estos elementos germinales, el masculino es activo y el femenino es primordialmente pasivo antes de ser fecundado por el masculino, y suministra la materia del feto humano (q. 118, a. 1, ad 4). Ninguno de los dos elementos está actualmente incorporado al organismo viviente de los generantes de que proceden. Ambos son anímicos (q. 118, a. 1, ad 3), y aunque potencialmente son todas las partes materiales del cuerpo humano que de ellos se ha de engendrar, no son actualmente ni todas en pequeño, ni ninguna de ellas más que potencialmente.»

hombres «que han salido de los caminos de la verdad, diciendo que la resurrección ya estaba hecha, y han perturbado la fe de ciertas almas» (2 Tim 2, 18). Para alejar ese error y confirmar la fe en la resurrección futura, se dice en el Símbolo de los Padres: *Espero la resurrección de los muertos* [72].

Capítulo 163

Cuál será la operación de los seres resucitados

325. Se debe considerar, finalmente, cuál será la operación de los resucitados. Cada ser viviente tiene por necesidad una operación, que es su fin principal, y en esto se dice que consiste su vida. Si de los que se entregan de un modo particular a las voluptuosidades se dice que llevan una vida voluptuosa, así de los que se entregan a la contemplación se dice que tienen una vida contemplativa, y de los que se ocupan del gobierno de las ciudades, una vida civil. Hemos demostrado (cap. 156) que, después de la resurrección, no se hará ya uso alguno ni de los alimentos ni de los placeres de la generación, a los cuales parece referirse toda la vida corporal. Separados los actos corporales, quedan las operaciones espirituales, en las cuales hemos dicho que consiste el fin último del hombre; fin que pueden conseguir los seres resucitados, libres ya del estado de corrupción y mutación (cap. 155). El fin último del hombre no consiste sin más en los actos espirituales, cualesquiera que sean, sino que consiste en ver a Dios en su esencia, como ya se demostró antes (caps. 106-108); y puesto que Dios es eterno, es necesario que el entendimiento esté unido a la eternidad. Por consiguiente, así como se dice de los que se entregan a la voluptuosidad que llevan una vida voluptuosa, así también los que gozan de la visión divina adquieren la vida eterna, según estas palabras de San Juan: «La vida eterna consiste en conocerte a Ti, sólo Dios verdadero, y a quien Tú enviaste, Jesucristo» (Io 17, 3).

---

72 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

Capítulo 164

Dios será visto en su esencia, no por semejanza

326. La inteligencia creada verá a Dios en su esencia, y no a través de una semejanza de la esencia de Dios. Por medio de una semejanza la cosa entendida puede estar presente al entendimiento a pesar de la distancia, como una piedra está presente a la vista por su imagen y alejada en su substancia [73]. En cambio, como hemos demostrado (cap. 105), la esencia misma de Dios se une en cierto modo (directamente) a la inteligencia creada, de tal suerte que Dios puede ser visto en su esencia. En este fin último se verá lo que antes se creía de Dios, y también se poseerá como presente lo que se esperaba como distante. A esto es a lo que se llama comprensión *(comprehensio),* según estas palabras del Apóstol: «Pero yo sigo mi carrera por ver si alcanzo *(comprehendam)* aquello (para lo cual fui destinado por Jesucristo)» (Philp 3, 12). Estas palabras no deben ser entendidas en el sentido de que la comprensión implique la inclusión, sino la presencia y una especie de tensión hacia la cosa sobre la cual se ejerce.

Capítulo 165

Ver a Dios es la suma perfección y el sumo gozo

327. La delectación nace de la posesión del objeto que es agradable, como la vista se deleita con los colores hermosos y el gusto con las cosas dulces. Pero este placer de los sentidos puede estar contrariado por la indisposición del órgano, como sucede con la luz, que ofende a los ojos enfermos y recrea a los ojos sanos. Pero como el entendimiento no ejerce su acción por medio de un órgano corporal, según quedó demostrado (cap. 79), ningún pesar puede contrariar al gozo que se experimenta en la consideración de la verdad. Sin embargo, de la contemplación del entendimiento puede, accidentalmente, resultar algún pesar. Esto sucede cuando el objeto de la inteligencia es concebido como dañoso, de suerte que haya en el entendimiento delectación respecto

---

73 Cfr. Aristóteles, *De Anima,* lib. 3, cap. 8 (ed. Pirotta, p. 186a).

del conocimiento de la verdad, y tristeza en la voluntad con relación a la cosa que es percibida, no en cuanto que es objeto del conocimiento, sino en cuanto que es dañosa. Dios en su esencia es la Verdad, así que es imposible que la inteligencia que ve a Dios no experimente delectación con su vista.

328. Además, Dios es la Bondad misma, la cual es la razón del amor y, por consiguiente, la bondad debe ser necesariamente amada por todos los que la perciben. En efecto, aunque una cosa buena pueda no ser amada y hasta detestada, no es detestada en cuanto percibida como buena, sino como dañosa; luego en la visión de Dios, que es la Bondad y la Verdad mismas, deben encontrarse necesariamente el amor y la delectación junto con la comprensión, según estas palabras de Isaías: «Vosotros los veréis, y se regocijará vuestro corazón» (Is 66, 14).

Capítulo 166

Todos los que ven a Dios están confirmados en el bien

329. De todo lo anterior se deduce que el alma, o cualquier otra criatura espiritual que ve a Dios, posee la voluntad de tal modo confirmada en El, que no puede experimentar inclinación contraria. Siendo el bien el objeto de la voluntad, es imposible que la voluntad se incline a nada sin ser movida por alguna razón de bondad. Todo bien particular puede carecer de algo, lo cual mueve al cognoscente a seguir buscando; luego la voluntad del que percibe algún bien particular no debe fijarse en él irrevocablemente, sino solamente en Dios, que es el Bien universal, la Bondad misma, a Quien no falta nada de bondad que haya que buscar en otra parte (cap. 106), de forma que todo el que ve la esencia de Dios no puede separar su voluntad de El, sino que tiende hacia todas las cosas por Dios.

330. Esto mismo puede verse, por analogía, en las cosas inteligibles. Nuestra inteligencia, por causa de la duda, puede vagar hasta llegar a un primer principio en el que necesariamente debe detenerse. Ya que el fin en el orden de las apetencias es el prin-

cipio en el orden intelectual[74], la voluntad puede ser arrastrada hacia cosas contrarias hasta que haya llegado al conocimiento o goce del fin último, en que necesariamente ha de fijarse[52bis*]. En efecto, sería contrario a las condiciones de la felicidad perfecta que el hombre, en tal estado, pudiera ser arrastrado a cosas contrarias, y no estuviese totalmente exento del temor de perder dicha felicidad, lo cual impediría el reposo perfecto de su deseo. Por esta razón se dice en el Apocalipsis, hablando del bienaventurado: «Y no saldrá jamás fuera» (Apc 3, 12).

Capítulo 167

Los cuerpos estarán enteramente sometidos al alma

331. Puesto que el cuerpo ha sido hecho para el alma, como la materia para la forma y el instrumento para el obrero, cuando el alma haya conseguido la vida de que hemos hablado, tendrá, en la resurrección, un cuerpo tal y como conviene a su dicha. Las cosas que están destinadas a un fin, deben estar dispuestas según las exigencias de este fin. Cuando el alma esté constituida en el más alto grado de la operación intelectual, no podrá convenirle un cuerpo que sea para ella causa de inactividad o de tardanza. El cuerpo humano, por causa de su corruptibilidad, entorpece e impide al alma entregarse continuamente a la contemplación, o elevarse hasta el culmen de la misma. Por esta razón, mediante la suspensión de los sentidos corporales, los hombres se hacen más aptos para comprender ciertas verdades divinas. Así, en el sueño profético o en algún éxtasis del alma se manifiestan las revelaciones proféticas, como se lee en el libro de los Números: «Si hubiere entre vosotros algún profeta del Señor, Yo me apareceré a él en visión o le hablaré entre sueños» (Num 12, 6). Después de la resurrección, por tanto, los cuerpos de los bienaventurados no serán ya corruptibles ni un obstáculo para el alma, como sucede

---

74 Cfr. Aristóteles, *Physica,* lib. 2, cap. 9 (ed. Maggiòlo, n. 187, p. 133a).—Cfr. Santo Tomás, *In Physica Aristotelis,* lib. 2, lect. 15 (ed. Maggiòlo, n. 273, p. 135a).

52bis* Santo Tomás está glosando la conocida máxima de la Filosofía, según la cual el fin es lo primero concebido en la mente, pero lo último que se alcanza en el orden de la ejecución.

ahora, sino que serán enteramente incorruptibles y estarán totalmente sometidos al imperio del alma, sin resistencia alguna.

CAPÍTULO 168

De las cualidades de los cuerpos gloriosos

332. Por lo antes dicho puede comprenderse cuál será la condición de los cuerpos bienaventurados. En efecto, el alma es la forma y el motor del cuerpo. En cuanto forma, es no sólo el principio del cuerpo respecto de su ser substancial, sino también principio de los accidentes propios, que son producidos en el sujeto por la unión de la materia a la forma. Cuanto más poderosa sea la forma, tanto menos un agente exterior podrá oponerse a la impresión de esta forma en la materia. Así sucede en el fuego —cuya forma es la más noble entre las formas elementales—, que no puede ser fácilmente transformado en su condición natural por un agente cualquiera.

Por haber adquirido el alma bienaventurada un alto grado de nobleza y de poder por su unión al Primer Principio de las cosas, confiere al cuerpo a ella unido por la divinidad un ser substancial más noble, reteniéndole completamente bajo su imperio, por cuya razón el cuerpo será *sutil* y espiritual. Conferirá también al cuerpo una cualidad nobilísima, que es la gloria de la *claridad;* y en virtud del poder del alma, el cuerpo no podrá ser transformado en su condición por ningún agente, porque será *impasible;* y, por lo mismo, obedecerá absolutamente al alma, como el instrumento al motor, es decir, será *ágil.* Cuatro son, por consiguiente, las cualidades de los cuerpos gloriosos: sutileza, claridad, impasibilidad y agilidad. Por esto dice el Apóstol: «Así sucederá también en la resurrección de los muertos. El cuerpo, a la manera de una semilla, es puesto en la tierra en estado de corrupción y resucitará incorruptible (en cuanto a la impasibilidad); es puesto en la tierra en ignominia y resucitará glorioso (en cuanto a la claridad); es puesto en la tierra privado de movimiento y resucitará en vigor (en cuanto a la agilidad); es puesto en tierra como un cuerpo animal y resucitará como cuerpo espiritual (en cuanto a la sutileza)» (1 Cor 15, 42-44).

CAPÍTULO 169

El hombre será entonces renovado, así como toda naturaleza corporal

333. Es evidente que todo lo que está ordenado a un fin está dispuesto conforme a las exigencias de este fin. De ahí que, si varía la perfección de una cosa, las cosas que le estén ordenadas deberán modificar sus disposiciones, para que puedan servirle según sea su estado. El vestido y los alimentos se preparan para un hombre de distinto modo que para un niño. Como ya hemos demostrado antes (caps. 148 y 167), la naturaleza corporal está ordenada a la naturaleza racional como a su fin; luego, si ha sido constituido el hombre en la perfección última por la resurrección, la criatura corporal recibirá un estado diferente. Por esto se dice que el mundo será renovado después de la resurrección de los cuerpos, como dice este pasaje del Apocalipsis: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva» (Apc 21, 1); y aquel otro de Isaías: «He aquí que Yo voy a crear nuevos cielos y nueva tierra» (Is 65, 17).

CAPÍTULO 170

No toda criatura será destruida: habrá criaturas que serán renovadas, y otras que tendrán una existencia permanente

(cfr. notas 3* y 41*)

334. Los diversos géneros de criaturas corporales están ordenados al hombre de maneras diferentes. En efecto, las plantas y los animales sirven al hombre para subvenir a sus necesidades, puesto que de ellos toma el alimento, el vestido, los medios de transporte y todos los auxilios necesarios para remediar su debilidad. En el estado último, sin embargo, la resurrección rescatará al hombre de toda clase de debilidad, y entonces los hombres no necesitarán de alimento para vivir, porque serán incorruptibles, como se ha demostrado antes (cap. 155); ni de vestidos para cubrirse, porque estarán revestidos de una claridad gloriosa; ni de

animales para el transporte, porque gozarán de agilidad; ni de remedios para conservar la salud, porque serán impasibles.

Conviene, pues, que las criaturas corporales, es decir, las plantas, los animales y los cuerpos mixtos de este género, no sigan existiendo en aquel estado de consumación última.

Los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) están ordenados al hombre, no sólo para el uso de su vida corporal, sino para la constitución de su cuerpo. Como el cuerpo humano está formado de estos elementos, está claro que estos elementos están en un orden esencial relativo al cuerpo humano. De aquí se sigue que, habiéndose efectuado la consumación del hombre en el cuerpo y en el alma, es conveniente que los elementos subsistan siempre, pero constituidos en mejor disposición.

Los cuerpos celestes, respecto de su substancia, no están destinados al hombre para los usos de su vida corruptible, ni entran en la substancia del cuerpo humano, pero son, sin embargo, útiles al hombre porque con su forma y magnitud le demuestran la excelencia de su Creador. Esta es la razón por la cual el hombre es frecuentemente invitado en las Sagradas Escrituras a considerar los cuerpos celestes como un medio de reverenciar a la Divinidad. Así se lee en Isaías: «Alzad hacia lo alto vuestros ojos, y considerad quién creó esos cuerpos celestes» (Is 40, 26). Aun cuando el hombre, por el estado de perfección en que estará constituido, no tendrá necesidad de las criaturas sensibles para llegar al conocimiento de Dios, porque verá a Dios en Sí mismo, será, sin embargo, un verdadero goce, conociendo la causa, considerar de qué modo su semejanza resplandece en sus efectos. Suma alegría tendrán, por consiguiente, los santos al considerar el esplendor de la bondad divina en los cuerpos, y principalmente en los celestes, los cuales son superiores a los demás. Los cuerpos celestes están ordenados —de algún modo— esencialmente al cuerpo humano, por ser su causa agente; de la misma manera que los elementos le están ordenados por ser su causa material. En efecto, el hombre engendra al hombre con la influencia del sol [75], y por esta razón conviene que los cuerpos celestes permanezcan después.

---

[75] Cfr. ARISTÓTELES, *Physica,* lib. 2, cap. 2: «homo enim hominem generat ex materia et sol» (ed. Maggiòlo, n. 116, p. 86b).

335. Lo mismo puede deducirse, no sólo por comparación con el hombre, sino considerando la misma naturaleza de esas criaturas corporales de que hablamos. Lo que es totalmente corruptible no puede permanecer en estado de incorrupción. Los cuerpos celestes son incorruptibles según el todo y las partes, y los elementos lo son según el todo, pero no según las partes. En cuanto al hombre, es incorruptible en relación a una parte, es decir, respecto del alma racional; pero no con relación al todo, porque el compuesto se disuelve por la muerte. Los animales, las plantas y todos los cuerpos mixtos no son incorruptibles ni en todo ni en parte. Por consiguiente, en este estado último de incorrupción permanecerán los hombres, los elementos y los cuerpos celestes, pero no los otros animales, las plantas ni los cuerpos mixtos.

336. Lo mismo aparece, y con razón, contemplando la constitución del universo. Siendo el hombre una parte del universo corporal, en la consumación última del hombre es necesario que subsista el universo corporal, porque la parte no puede ser perfecta estando separada del todo. El universo corporal no puede subsistir si sus partes esenciales no subsisten en él, y los cuerpos celestes y los elementos son partes suyas esenciales, porque en ellos descansa la máquina del mundo. En cuanto a las demás criaturas, no parece que pertenezcan a la integridad del universo corporal, sino que están más bien destinadas a ser ornamento y decoración suya, lo cual conviene al estado de mutabilidad, en el que los animales, las plantas y los minerales son producidos por los cuerpos celestes, que son sus agentes, y por los elementos, que es como la materia. Por ello, en el estado de consumación última, los elementos recibirán un ornato diferente y conforme al estado de incorrupción. Luego los hombres, los elementos y los cuerpos celestes permanecerán en aquel estado y no, en cambio, los animales, las plantas y los minerales.

CAPÍTULO 171

Los cuerpos celestes cesarán en sus movimientos [53*]

337. Por tener los cuerpos celestes un movimiento continuo, podría creerse que, si permaneciera su substancia, conservarían su movimiento en el estado de consumación. Esta tesis sería verdadera si el movimiento de los cuerpos celestes se comportase conforme a las mismas reglas que el movimiento de los elementos. En efecto: el movimiento de los elementos existe en los cuerpos graves o ligeros para que éstos alcancen su perfección, porque con su movimiento natural tienden hacia el lugar que les conviene y en el cual están mejor. Por esta razón, en el último estado de consumación, cada elemento y cada una de sus partes estarán en el lugar que les sea propio. En cambio, el movimiento de los cuerpos celestes no se fija en lugar alguno, pues del mismo modo que se mueve naturalmente hacia un punto cualquiera, del mismo modo también se aparta de él. Por consiguiente, los cuerpos celestes no sufren disminución alguna por la pérdida del movimiento, porque no se mueven para su perfeccionamiento.

338. Es ridículo decir que, así como un cuerpo ligero se eleva naturalmente a lo alto, así también un cuerpo celeste se mueve circularmente por su naturaleza como por un principio activo. Es evidente, en efecto, que la naturaleza tiende siempre a la unidad, y de ahí que lo que por su naturaleza repugna a la unidad, no puede ser el fin último de la naturaleza. El movimiento repugna a la unidad, porque lo que es movido, mientras se mueve, cambia sin cesar; además, la naturaleza no produce el mo-

---

53* La tesis de Santo Tomás podría resumirse, con sus propias palabras, del siguiente modo: «Sostiene la Fe católica que el estado del mundo será innovado (cfr. Apc 21, 1). Y entre las cosas que concurrirán a esa innovación, creemos que cesará el movimiento del cielo y, en consecuencia, el tiempo (cfr. Apc 10, 5-6). Porque, cesando el tiempo cuando se produzca la resurrección, cesará también la sucesión de los días y de las noches (cfr. Zach 14, 7)» (*In Ioannis Evangelium,* 6, 45, lect. 5: ed. Cai, n. 939). Santo Tomás estaría dispuesto a admitir —como se puede comprobar leyendo este cap. 171— la conservación del movimiento de los cuerpos celestes en el estado de consumación, si tal movimiento fuese producto de la ley de la gravitación universal, cosa que rechaza basado en los conocimientos de la ciencia astronómica del siglo XIII. Como se ve, habría bastado que hubiera tenido conocimiento de tal ley para cambiar de opinión.

vimiento por sí mismo, sino en consideración al fin del movimiento, a la manera que la naturaleza de una cosa ligera tiende hacia lo alto al elevarse; de aquí se concluye que, no teniendo el movimiento circular de un cuerpo celeste tendencia hacia un punto determinado, no puede decirse que la naturaleza sea el principio activo del movimiento circular del cuerpo, como lo es del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros. Por esta razón, no hay impedimento alguno para que los cuerpos celestes queden en reposo mientras permanece su misma naturaleza, aun cuando sea imposible que el fuego quede en reposo fuera de su lugar propio mientras permanezca su misma naturaleza. No obstante, el movimiento de un cuerpo celeste es denominado «natural», no por razón del principio activo del movimiento, sino por razón de la facultad y aptitud que tiene para moverse de cierta manera. Por consiguiente, el movimiento de un cuerpo celeste procede de alguna inteligencia.

339. Pero como una inteligencia no comunica el movimiento sino en consideración a un fin, conviene considerar cuál es el fin del movimiento de los cuerpos celestes. No puede decirse que el mismo movimiento sea el fin, porque siendo el movimiento medio para la perfección, no tiene carácter de fin, sino carácter de lo que está dispuesto para el fin. Tampoco puede decirse que la renovación de las posiciones sea el fin del movimiento de un cuerpo celeste, de tal modo que a causa de tal renovación el cuerpo celeste se mueva y alcance en acto todos los lugares para los cuales estaba en potencia, porque esto sería infinito. Y lo infinito repugna a la noción del fin.

Debemos considerar, por tanto, que el movimiento del cielo tiene una finalidad. Es evidente que un cuerpo cualquiera puesto en movimiento por una inteligencia, es instrumento suyo. El fin del movimiento de un instrumento es la forma concebida por el agente principal, la cual alcanza su actualidad por el movimiento del instrumento. La forma de la inteligencia divina, que recibe su cumplimiento en el movimiento del cielo, es la perfección de las cosas por vía de generación y de corrupción. El último fin de la generación y de la corrupción es una forma nobilísima: el alma humana, cuyo último fin es la Vida Eterna, como ya se ha probado (caps. 104 ss.).

El último fin del movimiento del cielo es, pues, la multiplicación de los hombres para la Vida Eterna. Esta multitud no puede ser infinita, porque la intención de toda inteligencia recae sobre un objeto finito. Por consiguiente, en cuanto se haya completado el número de hombres que deben ser creados para la Vida Eterna, y luego que estén en ella constituidos, cesará el movimiento del cielo, como cesa el movimiento de todo instrumento cuando está concluida la obra. Cesando el movimiento del cielo, cesará, por consiguiente, el movimiento en los cuerpos inferiores, a excepción del movimiento producido por el alma en el hombre; y, en virtud de todo esto, el universo corporal tendrá otra disposición y otra forma, como se lee en la primera carta a los Corintios: «La escena de este mundo pasa» (1 Cor 7, 31).

Capítulo 172

De los premios y castigos del hombre, según sus obras

340. Si hay un camino determinado para llegar a un fin, no pueden llegar a este fin los que llevan un camino contrario o los que se apartan del camino recto. El enfermo no puede sanar si usa cosas prohibidas por el médico o contrarias a su salud, a menos que ésta se produzca de una manera fortuita. Para llegar a la felicidad hay un camino determinado, que consiste en la virtud. No hay cosa alguna que llegue a su fin si no ejerce bien las operaciones propias. La planta no produciría fruto si no se conservara en ella el modo natural de operación; el corredor no alcanzaría el premio de su carrera, ni el soldado la palma de la victoria, si ambos no desempeñasen cumplidamente sus deberes. El hombre ejerce rectamente las operaciones que le son propias cuando obra conforme a la virtud, porque la virtud «es lo que hace bueno al que la posee, y buenas sus obras», según se dice en la *Etica*[76]. Siendo la Vida Eterna, de que hemos hablado (caps. 104 ss.), el fin último del hombre, no todos llegarán a ella, sino sólo los que obren con arreglo a la virtud.

341. Además, antes hemos demostrado (caps. 123 ss.) que la divina Providencia ordena no sólo las cosas naturales, sino tam-

[76] Aristóteles, *Ethica ad Nichomacum,* lib. 2, cap. 5 (ed. Spiazzi, n. 193).

bién las cosas humanas, tanto de un modo general como de un modo particular. Al que tiene a su cargo el cuidado de cada hombre le corresponde otorgar recompensas a la virtud y penas al pecado, porque la pena es el remedio de la culpa y su restablecedora (cap. 121). La recompensa de la virtud es la felicidad que la bondad divina concede al hombre. Por consiguiente, es propio de Dios privar de la felicidad a los que obran contra la virtud, y condenarlos al castigo, que es el mayor infortunio.

CAPÍTULO 173

Después de esta vida hay para el hombre premios y castigos

342. Los efectos de los contrarios son contrarios entre sí: A las obras de la virtud se oponen las obras de la malicia y, por consiguiente, la desdicha a que se llega por las obras de la malicia es contraria a la felicidad que merecen las obras virtuosas. Los contrarios son de un mismo género, y como la dicha suprema, que se alcanza por las obras virtuosas, es un bien de la vida futura y no de la vida presente (caps. 104 ss.), es necesario que la desdicha suma, a donde conduce la malicia, sea un cierto mal de la vida futura.

343. Más aún, todos los bienes o males de esta vida están ordenados a un fin. Los bienes exteriores, y aun los bienes corporales, sirven orgánicamente para adquirir la virtud, que es el camino recto para que lleguen a la felicidad los que usan bien de las cosas. En cambio, para aquellos que usan mal de esos bienes, son instrumento de la malicia, a través de la cual llegan a la desgracia. Los males que se les oponen, como las enfermedades, la pobreza y otras cosas semejantes, para unos son medios de adquirir la virtud, y para otros, instrumentos de malicia, según el diferente uso que de ellos hacen. Lo que tiende a otro fin no es el fin último, porque no es ni el último premio ni la última pena; luego la dicha suprema no consiste en los bienes de esta vida, ni la infelicidad suprema, en los males.

Capítulo 174

En qué consiste el castigo del hombre respecto a la pena de daño

344. Como la desdicha a la que conduce la malicia es lo contrario de la felicidad a que conduce la virtud, es necesario que aquellas cosas que pertenecen a la desdicha estén en oposición a las que pertenecen a la felicidad. Hemos dicho antes (caps. 105, 106, 164-166) que la felicidad suprema del hombre, en cuanto a la inteligencia, consiste en la visión plena de Dios; y, en cuanto al afecto, en que la voluntad del hombre esté asentada de una manera inmutable en la bondad primera. Por consiguiente, la extrema desdicha del hombre consistirá en que la inteligencia esté totalmente privada de la luz divina, y en que el afecto esté obstinadamente alejado de la bondad de Dios. Esta es la principal pena de los condenados, llamada pena de daño.

345. Como se deduce de lo que hemos dicho (cap. 118), el mal no puede excluir totalmente al bien, puesto que todo mal tiene su principio en algún bien. Es necesario, por consiguiente, que la desdicha —aunque opuesta a la felicidad, que estará inmune de todo mal— esté fundada en un bien de la naturaleza. El bien de una naturaleza intelectual consiste en que la inteligencia vea la verdad, y la voluntad tienda al bien. Como toda verdad y todo bien se derivan del primero y sumo bien, que es Dios, conviene que la inteligencia del hombre, constituida en la extrema desdicha, tenga cierto conocimiento de Dios y cierto amor a Dios, como principio de las perfecciones naturales. (Estos desdichados) aman a Dios como principio de las perfecciones naturales, pero no como origen de las virtudes o gracias y bienes de todo género, porque amar a Dios como principio de virtudes supondría ya la perfección de la virtud y de la gloria.

346. Los hombres constituidos en este estado de desdicha no están privados del libre albedrío, aun cuando tengan la voluntad firme en el mal de una manera inmutable, del mismo modo que los bienaventurados tienen su voluntad afirmada en el bien. En efecto, el libre albedrío se extiende propiamente a la elección, y la elección se ejerce sobre cosas que conducen al fin. Cada uno

desea naturalmente el fin último. Luego todos los hombres, por ser inteligentes, desean naturalmente la felicidad como fin último, y la desean de una manera inmutable, porque nadie puede querer ser desgraciado. Y esto no repugna al libre albedrío, ya que éste sólo se extiende a las cosas que se refieren al fin.

Que un hombre cifre su felicidad suprema en tal cosa particular y otro, en otra diferente, no depende del hecho de que sean hombres —ya que en tal cosa los hombres difieren por sus juicios y en sus apetitos—, sino que esto conviene a cada uno en razón de sus disposiciones personales [77]. Digo disposiciones personales, según las pasiones o los hábitos; y, por esta razón, si se alterasen, le parecería mejor otra cosa, como se observa perfectamente en aquellos que por pasión desean una cosa como la más excelente, pero cuando la pasión —como, por ejemplo, la cólera o la concupiscencia— desaparece, ya no les parece tan bueno como antes. Los hábitos son más permanentes (que las pasiones), y por eso se persevera más firmemente en las cosas que se hacen por hábito. Sin embargo, siempre que se muda el hábito, cambian igualmente el apetito y el juicio del hombre sobre el fin último.

Pero esto conviene [54*] sólo a los hombres en esta vida, en la cual están constituidos en un estado de mudanza. El alma después de esta vida es intransformable, en cuanto a la alteración, porque semejante transformación no le conviene más que accidentalmente y de acuerdo con cierta transmutación operada en el cuerpo. Cuando el alma haya vuelto a tomar su cuerpo, no seguirá los cambios [55*] de éste, sino al contrario. El alma está actualmente unida a un cuerpo engendrado y, por consiguiente, sigue las transfor-

---

77 Cfr. ARISTÓTELES, *Ethica ad Nichomacum,* lib. 3, cap. 7 (ed. Spiazzi, nn. 342 s., p. 147a).

54* Verardo, Vollert y Fäh traen «convenit». La edición Veneciana (año 1585) y Francini Bruni, dicen aquí mismo «et contingit». Hemos preferido «convenit».

55* La lectura que propone Verardo es: «Resumpto vero corpore non sequetur ipsa mutatio (sic!) corporis, sed potius e converso». Fäh y Carbonero y Sol siguen esta misma lectura en su columna latina. En cambio, Vollert, en nota, corrige la transcripción latina: «Resumpto vero corpore non sequetur ipsa (anima) mutationem corporis, sed potius e converso». Estamos de acuerdo con la corrección de Vollert. La traducción castellana de Carbonero y Sol («Después que el alma haya vuelto a tomar su cuerpo, no se seguirá un cambio de cuerpo, sino lo contrario») nos parece ininteligible y errónea en este punto.

maciones del cuerpo; entonces, en cambio, el cuerpo estará unido a un alma preexistente y, por consiguiente, seguirá totalmente sus condiciones.

Sea cual fuere el fin último que el alma haya elegido, y en el que se encuentre cuando sobrevenga la muerte, en ese estado permanecerá eternamente, apeteciéndole como el mejor, sea bueno o sea malo, según estas palabras del Eclesiastés: «Si el árbol cayera hacia el Mediodía o hacia el Norte, donde quiera que caiga, allí quedará» (Eccl 11, 3). Por consiguiente, después de esta vida los que sean hallados buenos en el momento de la muerte, mantendrán eternamente su voluntad afirmada en el amor al bien; y, por el contrario, los que sean hallados malos, permanecerán eternamente obstinados en el mal [56*].

Capítulo 175

Después de esta vida no se remiten los pecados mortales, sino sólo los veniales

347. De lo anterior se puede colegir que los pecados mortales, después de esta vida, no se perdonan y que los veniales, sí. Porque los pecados mortales se cometen por la ruptura con el fin último, respecto del cual el hombre queda inmovilizado después de la muerte, según se ha dicho (caps. 166 y 174). Los pecados veniales no miran al fin último, sino a la vía que conduce a este fin. Por ello, la voluntad de los malos está completamente fija

---

56* Estas palabras de Santo Tomás no deben entenderse como si el juicio particular —que es una doctrina implícitamente definida— fuese un autojuicio, y no un heterojuicio, como siempre ha creído la Iglesia. Es decir, que no es el alma contemplando su propia vida y juzgando los actos que realizó mientras se encontraba en estado de viador, la que determina autónomamente su propio destino eterno; sino que el alma es juzgada por Cristo en un juicio cuya sentencia le es impuesta. Como argumentos de conveniencia en favor de la naturaleza heterónoma del juicio particular, la teología católica ha ofrecido últimamente algunas razones: si el alma se juzgara a sí misma, ¿estaría asegurada la objetividad de ese juicio? Aunque el alma recibiera en ese momento una especial luz para poder decidir objetivamente su propia suerte eterna e irreversible, ¿podría comprender en toda su gravedad y dimensión el pecado mortal, que es en sí mismo un gran misterio, *mysterium iniquitatis*? Sin duda que no, pues el misterio del pecado no es perceptible tomándose el alma a sí misma como medida, sino sólo en relación a la medida de Dios. (Véase también nuestra nota 89*.)

en el mal, y siempre apetecerán como lo mejor lo mismo que antes apetecieron, y no se dolerán de haber pecado, porque nadie se duele de haber seguido aquello que considera lo mejor.

348. No obstante, los condenados a las penas eternas no podrán tener después de la muerte aquello que apetecieron como sumo bien. Porque allí los lujuriosos no tendrán ya facultad para entregarse al libertinaje, los iracundos y los envidiosos tampoco podrán insultar ni dañar, y lo mismo podríamos decir de todos los vicios. Los condenados conocerán, sin embargo, que los que vivieron según la virtud gozan de aquello que habían deseado como Sumo Bien. De este modo, los malos se dolerán de haber pecado, no porque el pecado les desagrade, porque aun entonces preferirían pecar —si pudieran— a poseer a Dios, sino porque no podrán poseer lo que habían elegido, y habrían podido tener, en cambio, lo que desecharon. Su voluntad, pues, estará firmemente obstinada en el mal y, sin embargo, sentirán vivamente haber pecado y haber perdido la gloria. Este sentimiento es el remordimiento de la conciencia, que en las Sagradas Escrituras se representa metafóricamente como un gusano, según aquel pasaje de Isaías: «cuyo gusano no muere nunca» (Is 66, 24).

Capítulo 176

Los cuerpos de los condenados serán pasibles y, sin embargo, permanecerán íntegros y sin los dones

349. Así como en los santos la bienaventuranza del alma se comunicará en cierto modo a los cuerpos —según se dijo antes (cap. 168)—, así también los sufrimientos del alma se extenderán a los cuerpos de los condenados, aunque las penas no excluyan del alma el bien de la naturaleza, como tampoco lo excluyen del cuerpo. Los cuerpos de los condenados permanecerán, pues, en la integridad de su naturaleza, pero no poseerán las cualidades propias de la gloria de los bienaventurados. No serán ni sutiles ni impasibles, sino que estarán, por el contrario, adheridos de una manera más estrecha a su materialidad y pasibilidad; no tendrán agilidad, porque apenas serán susceptibles de ser movidos

por el alma; no tendrán claridad, sino oscuridad, para que la oscuridad del alma se refleje en los cuerpos, como dice Isaías: «Sus rostros se pondrán secos y denegridos» (Is 13, 8).

CAPÍTULO 177

Los cuerpos de los condenados, aunque pasibles, serán, sin embargo, incorruptibles

350. Aunque los cuerpos de los condenados hayan de ser pasibles, no estarán sujetos a la corrupción, a pesar de que esto parezca contrario a la experiencia actual, según la cual una pasión muy intensa tiende a deteriorar la substancia [78]. Por dos razones la pasión, que no tendrá fin, no corromperá los cuerpos eternamente pasibles.

Primera, porque cesando el movimiento del cielo, como ya se ha dicho (cap. 171), necesariamente habrá de cesar todo cambio de la naturaleza y, por consiguiente, ningún cuerpo podrá alterarse por alteración de la naturaleza, sino sólo por alteración del alma. Entiendo por alteración de la naturaleza, la que sufre un objeto que de cálido se hace frío o que experimenta una variación cualquiera en sus cualidades naturales. Por alteración del alma entiendo la que se produce cuando algo adquiere una cualidad, no según el modo de ser natural de la cualidad, sino según el modo de ser espiritual del alma, a la manera que la pupila recibe la forma de un color, no para ser coloreada, sino para percibir el color [57*]. Así los cuerpos de los condenados sufrirán los ataques del fuego o de cualquier otro agente corporal, pero no adquirirán la especie o cualidad del fuego, sino que sentirán (entenderán) la fuerza de su acción; y esto será aflictivo, pues las propiedades (del fuego) son contrarias a la armonía que constituye el placer de los sentidos [58*]. Esta acción no producirá

---

78 Cfr. ARISTÓTELES, *Topicorum,* lib. 6, cap. 6 (ed. Foster, p. 599).

57* Nos parece que Verardo ha omitido una línea. Hemos traducido el texto de Carbonero y Sol que dice así: «Alterationem autem animae dico, sicut cum aliquid recipit qualitatem non secundum esse *naturale qualitatis, sed secundum esse* ipsius spirituale.» Lo subrayado es lo que falta en la edición de Verardo.

58* La lectura de Verardo en este punto nos parece incorrecta: «... contrarían a la armonía, en la cual consiste y se deleitan los sentidos» («in qua consistit et delectantur sensus»). Coincide con la de las ediciones Veneciana de Locatelli, la de Bergomo y la de Mandonnet. A nosotros nos ha parecido mejor la de la edición Parmesiana («in qua consistit delectatio sensus»).

la corrupción, porque la recepción espiritual de las formas no muda la naturaleza de los cuerpos, a no ser que esto ocurra accidentalmente.

La segunda razón se refiere al alma, a cuya perpetuidad estará asociado el cuerpo por el poder divino. Por eso, el alma del condenado, en cuanto que es forma y naturaleza de tal cuerpo, le comunicará la perpetuidad, pero no la impasibilidad, debido a su imperfección. Por consiguiente, los cuerpos de los condenados sufrirán siempre, sin que jamás se destruyan.

Capítulo 178

La pena de los condenados se aplica a los malos antes de la resurrección

351. Es evidente —según lo que acabamos de decir— que la dicha y la desdicha radican principalmente en el alma, y secundariamente en el cuerpo, por una especie de derivación. La dicha o la desdicha del alma no dependen, por consiguiente, de la dicha o de la desdicha del cuerpo, sino al contrario. Así como después de la muerte y antes de la resurrección las almas permanecen ya unas con el mérito de la felicidad y otras con el de la desgracia; así también ciertas almas, antes de la resurrección, gozan de la felicidad referida, según estas palabras del Apóstol en la segunda epístola a los Corintios: «Sabemos también que si esta casa terrestre en que habitamos viene a destruirse, nos dará Dios en el cielo otra casa; una casa no hecha por mano de hombre, y que durará eternamente» (2 Cor 5, 1), y estas otras palabras, un poco más adelante: «En esta confianza que tenemos preferimos más ser separados del cuerpo, a fin de gozar de la vista del Señor» (2 Cor 5, 8). Otras almas, en cambio, serán entregadas a los tormentos, según estas palabras de San Lucas: «Murió también el rico y fue sepultado en el infierno» (Lc 16, 22).

Capítulo 179

El castigo de los condenados consiste en males tanto espirituales como corporales

352. La felicidad de las almas justas (antes de la resurrección) consistirá sólo en los bienes espirituales y, por el contrario, la pena de las almas réprobas, antes de la resurrección, no consistirá sólo en males espirituales, como algunos creyeron [79], sino que también sufrirán penas corporales (sic!). La razón de esta diferencia es que las almas de los santos, mientras en este mundo estuvieron unidas a los cuerpos, se mantuvieron en el orden, no sometiéndose a las cosas corporales, sino a Dios, en cuya posesión cifraron toda su dicha y no en algunos bienes corporales. Por el contrario, como las almas de los réprobos no observaron el orden de la naturaleza, se hicieron, por afección, esclavas de las cosas corporales y despreciaron las cosas espirituales y divinas. Por lo mismo, es lógico que sean penadas no sólo con la privación de los bienes espirituales sino también por haberse hecho esclavas de las cosas corporales (cfr. cap. 180).

Por ello, si se encuentran en las Sagradas Escrituras algunos pasajes que prometen a las almas de los santos una remuneración de bienes corporales, estos pasajes deben entenderse en el sentido místico, ya que en la Escritura las cosas espirituales suelen estar designadas bajo imágenes corporales. En cuanto a los pasajes que amenazan con penas corporales a las almas de los condenados —como aquellos que declaran que serán atormentados por el fuego del infierno— deben entenderse a la letra.

Capítulo 180

¿Puede sufrir el alma la acción de un fuego material?

353. Para evitar que a nadie pueda parecerle un absurdo el que el alma separada del cuerpo sea atormentada por un fuego

---

[79] Orígenes, *Peri archon,* lib. 2, cap. 10 (PG 11, 236 B).—Teofilacto, *Enarratio in Evangelium Marci,* lib. 9, caps. 42-44 (PG 123, 594 A). Avicena, *Metaphysica,* lib. 9, caps. 7 y 8 (ed. Horten, pp. 609-633).—Teofilacto, arzobispo de Bulgaria y escritor eclesiástico nacido en Eubea ca. 1030, murió ca. 1108 en Bizancio.

material, debemos tener en cuenta que no es contrario a la naturaleza de una substancia espiritual estar unida a un cuerpo. Esto sucede por obra de la naturaleza, como aparece en la unión del alma y del cuerpo, y por obra de la magia, por cuyo medio un espíritu cualquiera está unido a imágenes, a anillos o a otras cosas semejantes. El poder divino puede hacer que substancias espirituales, aunque elevadas por su naturaleza sobre las cosas corporales, estén ligadas a algunos cuerpos, como, por ejemplo, al fuego del infierno; pero no de tal modo que se hagan una misma cosa con él, sino de forma que de alguna manera a él queden encadenadas, lo cual para una substancia espiritual es una pena, al verse así sometida a una criatura ínfima.

Prueba de que esta consideración es dolorosa para una substancia espiritual es que, como se dice, el alma, por lo mismo que ve que se quema [80], se quema con un fuego que es un fuego espiritual, porque lo que causa inmediatamente el dolor es percibir el dolor como encadenador. Que tal fuego es verdaderamente corporal puede probarse con el testimonio de San Gregorio [81], cuando dice que el alma sufrirá la pena del fuego, no sólo viéndolo, sino sufriendo su acción.

Como el fuego no tiene poder por su naturaleza, sino por el poder divino, para encadenar una substancia espiritual, dicen algunos [82] con bastante razón, que este fuego obra sobre el alma como un instrumento de la Justicia divina, que castiga no porque obre sobre una substancia espiritual a la manera que obra en los cuerpos, calentándolos, desecándolos o disolviéndolos, sino encadenando, como hemos dicho.

Como la causa próxima del tormento de una substancia espiritual es la consideración del fuego atenazador, que es un castigo, es fácil comprender que la pena no cesaría aun cuando sucediera que la substancia espiritual se libertara, por privilegio, del encadenamiento del fuego: como el hombre condenado a prisión perpetua no dejaría de sufrir, aun cuando se le abrieran las puertas de su prisión.

---

80 SAN GREGORIO MAGNO, *Dialogi,* lib. 4, cap. 29 (PL 77, 368 A).

81 SAN GREGORIO MAGNO, *ibidem.*

82 SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei,* lib. 21, cap. 10 (PL 41, 725 n. 1).—SAN JULIÁN DE TOLEDO, *Prognosticon,* lib. 2, cap. 17 (PL 96, 482).—SAN JULIÁN DE TOLEDO (642-690), obispo de Toledo, presidió los Concilios XII a XV (680-690) en esa diócesis primada.

Capítulo 181

Para completar la penitencia no cumplida en esta vida por los pecados mortales, hay después de esta vida ciertas penas purgatorias que no son eternas

354. Si bien ciertas almas gozan inmediatamente de la felicidad eterna desde el momento en que se separan del cuerpo —como se ha dicho antes (cap. 178)—, hay otras que deben esperar cierto tiempo la posesión de tal felicidad. En efecto, hay algunos que después de haber llorado sus pecados no han acabado de hacer penitencia de ellos en esta vida. Como el orden de la Justicia divina exige que toda falta sea castigada, es necesario que las almas sufran después de esta vida el castigo que en ella no sufrieron, sin que por ello sean condenadas a la pena suprema de los réprobos, ya que, por medio de la penitencia, recobraron el estado de gracia. La gracia las unió a Dios como a su fin último, y las hizo acreedoras a la Vida Eterna. De lo dicho debemos deducir que después de esta vida hay penas purgatorias para purificar y completar la penitencia no consumada.

Capítulo 182

También hay penas purgatorias para las faltas veniales

355. Algunos fallecen sin pecado mortal, pero con pecados veniales. Estos no se apartan del último fin, pues pecaron por adherirse de una manera poco conveniente a las cosas que se refieren a este fin. Tales pecados son borrados en ciertas almas por el fervor de la caridad, pero en otras es necesario que sean purificados por ciertas penas, porque no obtendrá la Vida Eterna sino el que esté exento de todo pecado o imperfección. Es necesario, por consiguiente, que después de esta vida existan las penas del purgatorio.

Estas penas tienen la virtud de purificar, en razón de las propias disposiciones, a aquellos en quienes se encuentra la caridad, por medio de la cual conforman su voluntad a Dios. Por eso sucede que, en virtud de esta caridad, las penas que sufren sirven para purificarlos de sus faltas, mientras que en los que no tienen

la caridad, como son los condenados, estas penas no tienen la virtud de purificar y, por eso, la mancha del pecado es permanente, y permanente también la pena.

CAPÍTULO 183

¿Es contrario a la Justicia divina imponer una pena eterna por una culpa temporal?

356. No es contrario a la Justicia divina que el pecador sufra una pena eterna, porque ni siquiera las mismas leyes humanas exigen que la pena sea del mismo tiempo que la falta. En efecto, los pecados de adulterio y de homicidio, para cuya comisión basta poco tiempo, son penados por la ley humana con el destierro o con la muerte y excluyen para siempre de la sociedad al hombre. El destierro no tiene una duración perpetua, pero esto sólo por accidente, ya que la vida del hombre no es perpetua; pero la intención del juez es imponer una pena perpetua. Por consiguiente, no es una injusticia el que Dios castigue con una pena eterna el pecado de un momento.

357. La pena eterna se impone al pecador que no se arrepiente de su pecado y persevera en él hasta la muerte. Y como está en la disposición de pecar eternamente, con razón Dios le castiga eternamente.

358. Además, todo pecado contra Dios tiene cierta infinitud respecto de Dios. Es evidente que cuanto más elevada sea la persona ofendida, tanto más grave es la falta: como el que da una bofetada a un militar causa una ofensa más grave que si se la diera a un paisano; y aun sería mucho más grave la ofensa si fuera inferida a un príncipe o a un rey. Siendo Dios infinitamente grande, el pecado cometido contra El es, en cierto modo, infinito, y por eso es digno, en cierto modo, de una pena infinita. Como la pena no puede ser intensivamente infinita, porque nada creado puede ser infinito de esta manera, se deduce que el pecado mortal debe ser castigado con una pena infinita en duración.

359. Además, la pena temporal se impone al que puede corregirse para que se enmiende y purifique; pero como el pecador no puede corregirse, y como su voluntad está obstinadamente

adherida al pecado, como se ha dicho antes (cap. 174) al hablar de los condenados, está claro que su pena no debe tener fin.

Capítulo 184

Lo dicho anteriormente conviene tanto a las demás substancias espirituales como a las almas

360. Como el hombre por la naturaleza intelectual está en relación con los ángeles, en los cuales, del mismo modo que en los hombres, puede existir el pecado (cap. 113), todo lo que se ha dicho sobre la pena y gloria de las almas debe entenderse de la gloria y pena de los ángeles buenos y malos. La única diferencia que hay entre los hombres y los ángeles consiste en que las almas humanas adquieren la confirmación de la voluntad en el bien o la obstinación en el mal, cuando son separadas del cuerpo, según se dijo antes (cap. 174); mientras que los ángeles alcanzaron tal situación desde el mismo momento en que, por un acto deliberado de su voluntad, tomaron a Dios o a un objeto creado como fin, haciéndose desde entonces felices o desgraciados. En las almas humanas puede haber mutación, no sólo por la libertad de la voluntad, sino también por la mutabilidad del cuerpo; pero en los ángeles, sólo por el libre albedrío. De ahí que los ángeles adquieran la inmutabilidad por el hecho de su primera elección, y las almas por su separación del cuerpo.

Para expresar las recompensas de los buenos se lee en el Símbolo: *la vida eterna*[83]. Tal eternidad no ha de entenderse solamente de la duración, sino más bien del goce de la eternidad. Como sobre este punto hay otras muchas cosas que son de fe, tanto respecto a las penas de los condenados como al estado final del mundo, para comprenderlo todo en pocas palabras se dice en el Símbolo de los Padres: *La vida del siglo futuro*[84]. Por consiguiente, el siglo futuro comprende todo lo concerniente a este artículo.

---

[83] *Symbolum Apostolorum,* art. 12.
[84] *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

SEGUNDA PARTE

SOBRE LA HUMANIDAD DE CRISTO

CAPÍTULO 185

La fe acerca de la Humanidad de Cristo

361. Como la fe cristiana, según dijimos al principio (cap. 2), versa principalmente sobre dos puntos, a saber: la Divinidad de la Trinidad y la Humanidad de Cristo; después de habernos ocupado de lo relativo a la Divinidad y a sus obras, nos resta ocuparnos de lo relativo a la Humanidad de Cristo. Pero como, según dice el Apóstol: «Jesucristo vino a este mundo para salvar a los pecadores» (1 Tim 1, 15), es necesario mostrar antes de qué manera el género humano cayó en el pecado, para que de este modo pueda conocerse con más claridad cómo los hombres fueron liberados del pecado por la Humanidad de Cristo.

Tratado Preliminar

El pecado original

Capítulo 186

De los preceptos dados al primer hombre y de su perfección en el estado primitivo

362. El hombre, como se ha dicho ya (cap. 152), fue constituido por Dios en su condición natural de tal suerte que el cuerpo estuviese sometido totalmente al alma, y las potencias inferiores estuviesen sujetas a la razón sin repugnancia, y la misma razón del hombre, a Dios. Por estar el cuerpo sometido al alma, no podía producirse en el cuerpo pasión alguna que escapase al dominio del alma sobre el cuerpo, y, por esta razón, ni la muerte ni las enfermedades tenían acción sobre el hombre. Mediante la sumisión de las potencias inferiores a la razón, reinaba en el hombre una tranquilidad completa de espíritu, porque la razón humana en nada era perturbada por las pasiones desordenadas. Por estar la voluntad del hombre sometida a Dios, el hombre lo refería todo a Dios como a su fin último, en el que se basaba su justicia e inocencia.

La última de estas tres cosas (referirlo todo a Dios) era la causa de las demás. Que la disolución o cualquiera otra pasión contra-

ria a la vida no tuviesen lugar en el hombre no era debido a la naturaleza del cuerpo, ya que si consideramos las partes que lo componen, vemos que está formado de elementos contrarios. Tampoco era efecto de la naturaleza del alma el que las fuerzas sensibles se sometieran sin repugnancia a la razón, porque las fuerzas sensibles están naturalmente inclinadas a las cosas que deleitan los sentidos y que frecuentemente repugnan a la razón. Sino que todo ello procedía de una virtud superior, a saber, de Dios, que, así como unió al cuerpo un alma racional superior al cuerpo y a todas las fuerzas corporales —tales como las fuerzas sensibles—, dio también al alma la potestad de dominar tanto el cuerpo como las fuerzas sensibles, como convenía al alma racional.

Para que la razón pudiera dominar de una manera firme las cosas inferiores, fue necesario que la misma razón estuviera firmemente sometida a Dios, de Quien había recibido ese poder superior a su naturaleza. El hombre fue, por consiguiente, constituido de modo que, si la razón no se sustraía al imperio de Dios, su cuerpo no podría sustraerse al imperio del alma, ni las fuerzas sensibles separarse de la recta razón.

Por esto, el hombre era inmortal e impasible, porque no podía sufrir ni morir, no habiendo pecado. Podía, sin embargo, pecar, porque su voluntad no estaba aún confirmada por la consecución del último fin; y caso de pecar, podría sufrir y moriría.

363. La impasibilidad y la inmortalidad que poseía el primer hombre se diferenciaban de las que poseerán los santos después de la resurrección, en que éstos no podrán ni sufrir ni morir, porque su voluntad estará completamente confirmada en Dios, como dijimos antes (cap. 166). Hay además otra diferencia, y consiste en que, después de la resurrección, los hombres no usarán de los alimentos ni de los órganos sexuales; sin embargo, el primer hombre estaba constituido de tal modo que tenía necesidad de usar de los alimentos para sostener su vida, y el deber de entregarse a la generación para la multiplicación del género humano. Por esta razón se le impusieron dos preceptos en su condición primitiva. Primero: «come del fruto de todos los árboles del Paraíso» (Gen 2, 16). Segundo: «Creced y multiplicaos y henchid la tierra» (Gen 1, 28).

Capítulo 187

Aquel estado del hombre se conoce con el nombre de justicia original. Sobre el lugar en que fue colocado el hombre

364. Aquel estado tan bien ordenado del hombre es llamado de justicia original. En virtud de ella, el hombre estaba sometido a su superior y, al mismo tiempo, estaban sometidos a él todos los seres inferiores, según estas palabras: «y domine a los peces del mar, y a las aves del cielo» (Gen 1, 26); y, además, entre sus propias partes, la inferior estaba sometida a la superior sin repugnancia alguna. Aquel estado fue concedido al primer hombre, no como a persona singular, sino como al origen o principio de la naturaleza humana, para que por medio de aquel hombre fuera transmitido, junto con la naturaleza humana, a todos sus descendientes. Como cada uno debe tener un lugar correspondiente a su condición, el hombre constituido en aquel estado fue colocado en un lugar de dicha y de delicias, en el que no era afectado por ninguna pena interior ni por ninguna contrariedad exterior.

Capítulo 188

Del árbol de la ciencia del bien y del mal, y del primer precepto impuesto al hombre

365. Como aquel estado del hombre dependía de que su voluntad estuviera sometida a Dios, a fin de que el hombre se acostumbrara desde el primer momento a seguir la voluntad divina, Dios le propuso ciertos preceptos, tales como el de comer el fruto de todos los árboles del Paraíso, prohibiéndole con pena de muerte comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal; y esto, no porque fuera malo en sí mismo el uso de aquel fruto, sino para que el hombre observase un precepto tan llevadero sólo porque Dios lo había mandado. El comer del fruto prohibido llegó a ser malo por haber sido prohibido. El árbol era llamado el árbol de la ciencia del bien y del mal, no porque tuviera virtud para producir la ciencia, sino por el acontecimiento subsiguiente, es decir, porque el hombre, cuando comió de su fruto, supo por

experiencia la diferencia que hay entre el bien de la obediencia y el mal de la desobediencia.

CAPÍTULO 189

De la seducción de Eva por el demonio

366. El demonio, que ya había pecado, viendo al hombre constituido de tal suerte que podía conseguir la felicidad eterna que él había perdido, y que podía pecar, se propuso separarlo de la vía recta de la justicia, atacándolo por su flanco más débil, esto es, tentando a la mujer, en la que era menor el don o la luz de la sabiduría. Y para conseguir con más facilidad la transgresión del precepto, excluyó con engaño el temor de la muerte, y le prometió aquello que el hombre desea naturalmente, a saber: la exención de la ignorancia, diciendo: «Se abrirán vuestros ojos» (Gen 3, 5); la excelencia de la dignidad, añadiendo: «Seréis como dioses» (Gen 3, 5); y la perfección de la ciencia, por estas palabras: «Conocedores del bien y del mal» (Gen 3, 5) [59*]. El hombre, respecto de su inteligencia, aborrece naturalmente la ignorancia y apetece la ciencia [85]; y en cuanto a su voluntad, que es naturalmente libre, desea la elevación y la perfección, de modo que no esté sujeto a superioridad alguna, o sufra lo menos posible.

CAPÍTULO 190

Cuáles fueron los motivos que indujeron a la mujer

367. La mujer deseó la elevación y la perfección de la ciencia prometidas, y a esto se unieron la bondad y la hermosura del fruto, que la incitaron a comer de él, de suerte que, despreciando el temor de la muerte, traspasó el precepto de Dios, comiendo del árbol prohibido, por lo cual su pecado fue múltiple. *En primer lugar,* es pecado de soberbia, porque la mujer deseó la elevación

---

85 Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica,* lib. 1, cap. 1 (ed. Cathala-Spiazzi, n. 1, p. 5a).

59* La edición de Verardo se ha saltado una línea. Copiamos de Fäh y subrayamos las palabras que olvidó Verardo: «et excellentiam dignitatis dicens: *'Eritis sicut dii'; et perfectionem scientiae, cum dixit:* 'Scientes bonum et malum'».

de una manera desordenada; *en segundo lugar,* es pecado de curiosidad, porque mediante ella aspiró a la ciencia más allá de los límites que le estaban marcados; *en tercer lugar,* es pecado de gula, porque fue incitada a comer del fruto a la vista de su suavidad; *en cuarto lugar,* es pecado de infidelidad, porque desconfió de Dios y confió en las palabras del demonio que hablaba contra Dios; *en quinto lugar,* es pecado de desobediencia, porque infringió el precepto de Dios.

Capítulo 191

De qué modo se extendió el pecado al hombre

368. Por medio de la persuasión, la mujer hizo extensivo su pecado al hombre, el cual, sin embargo, como dice el Apóstol (1 Tim 2, 14): «no fue seducido» como la mujer, creyendo en las palabras del demonio contra las palabras de Dios. En efecto, no podía comprender que Dios le hubiese amenazado falsamente y prohibido inútilmente una cosa útil. En cambio, el hombre fue incitado por la promesa del demonio, aspirando indebidamente a la elevación y a la ciencia. Su voluntad fue extraviada de la rectitud de la justicia por este medio (y no por la seducción), y queriendo mostrarse complaciente con su mujer, la imitó en la transgresión del precepto divino comiendo del fruto vedado.

Capítulo 192

Del efecto que siguió a la culpa en cuanto a la rebelión de las cosas inferiores a la razón

369. Como toda la integridad del armónico estado de que hemos hablado era producida por la sumisión de la voluntad humana a Dios, al rebelarse el hombre perdió la perfecta sumisión de las fuerzas inferiores a la razón y del cuerpo al alma; y por consiguiente, el hombre sintió en el apetito sensitivo inferior los movimientos desordenados de la concupiscencia, de la ira y de las otras pasiones contrarias a la razón misma, que la oscurecen la mayor parte de las veces y la perturban en sus facultades. De esta hostilidad de la carne contra el espíritu hablan las Santas

Escrituras (cfr. Rom 7, 14-25; Gal 5, 16-26); porque, como el apetito sensitivo —del mismo modo que las demás fuerzas sensitivas— obra por medio de un instrumento corporal, mientras que la razón no tiene necesidad de órgano corporal, se imputa a la carne lo que pertenece al apetito sensitivo, y al espíritu, lo que pertenece a la razón; y en este sentido se llaman espirituales las substancias que están separadas de los cuerpos.

Capítulo 193

De qué modo fue impuesta la pena de la necesidad de morir

370. Fue también una consecuencia del pecado que la corrupción se hiciera sentir en el cuerpo, y que por esta razón el hombre incurriera en la necesidad de morir, pues el alma no podía ya mantener el cuerpo perpetuamente animado infundiéndole la vida. El hombre se hizo pasible y mortal, no sólo porque podía sufrir y morir, como antes de pecar, sino porque habría de sufrir y de morir.

Capítulo 194

De otros defectos que sobrevinieron al entendimiento y a la voluntad

371. Sufrió, además, otros muchos defectos como consecuencia de aquella perturbación. Sintiendo frecuentemente los movimientos desordenados de las pasiones en el apetito inferior, errando al mismo tiempo en la razón la luz de la sabiduría que la alumbraba divinamente cuando la voluntad estaba sometida a Dios, el afecto del hombre se sometió a las cosas sensibles; por lo cual, alejándose de Dios, cometió numerosas faltas; y asimismo se sometió a los espíritus inmundos, de los que esperó auxilios para la adquisición de los objetos de su codicia. De este modo se produjeron en el género humano la idolatría y los demás pecados. Cuanto más se corrompió el hombre sometiéndose a ellos, tanto más se alejó del deseo y del conocimiento de los bienes espirituales y divinos.

CAPÍTULO 195

De qué modo se han transmitido estos defectos a la posteridad

372. Como el bien de la justicia original fue concedido por voluntad divina al género humano en nuestro primer padre, para que por medio de éste pasase a sus descendientes, removida la causa cesó el efecto. Habiendo sido privado el hombre de este bien por su propio pecado, todos sus descendientes quedaron privados igualmente; y así, después del pecado de nuestro primer padre, todos los hombres nacen privados de la justicia original y con los defectos producidos por esta falta [60*].

60* El Papa Pablo VI, en la Audiencia General del día 5 de mayo de 1971, resumía con estas palabras la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original: «un pecado no personal, sino heredado de Adán, en cuanto al reato de culpa y de pena, pues todos nacemos de Adán; ésta es la enseñanza bíblica y teológica de las consecuencias universales transmitidas por vía de generación, a causa de la transgresión del primer hombre». Así lo han enseñado los Concilios durante varios siglos: en efecto, el Concilio de Cartago (418) definió (can. 2) que todos los hombres contraen el pecado original por la generación, e interpretó con autoridad el pasaje de la epístola de San Pablo a los Romanos (5, 12): «Por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así a todos los hombres pasó, por cuanto en aquél todos pecaron» (DS 223). El II Concilio de Orange (529) definió (can. 1) que por el pecado original el hombre fue mudado en peor en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma, y que el pecado pasó a todos los hombres no sólo en cuanto a la pena que es la muerte, sino también en cuanto a la culpa (can. 2). A la sesión V del Concilio de Trento (17 de junio de 1546) se debe el *Decreto sobre el pecado original,* en el cual los Padres Conciliares volvieron a confirmar las enseñanzas del Magisterio anterior de manera explícita, y añadieron que no era intención suya comprender en este decreto, en que se trata del pecado original, a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios; sino que habían de observarse las constituciones del Papa Sixto IV (DS 1400 y 1425 ss.) de feliz memoria (cfr. DS 1511-1516). Otro punto doctrinal afín al del pecado original es el del monogenismo (origen único de la humanidad a partir de una sola pareja inicial) enseñado más recientemente por el Papa Pío XII (Encíclica *Summi Pontificatus,* DS 3784), quien también condenó la doctrina opuesta: «los fieles no pueden abrazar la sentencia de los que afirman o que después de Adán existieron en la Tierra verdaderos hombres que no procedieron de aquél como del primer padre de todos por generación natural, o que Adán significa una especie de muchedumbre de primeros padres. No se ve por modo alguno cómo puede esta sentencia conciliarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia proponen sobre el pecado original, que procede del pecado verdadera-

No es contrario al orden de la justicia que Dios castigue en los hijos la falta del primer padre, porque esta pena no fue otra cosa que la sustracción de los bienes sobrenaturalmente concedidos al hombre para que fueran transmitidos a su posteridad [61*]. Por esta

---

mente cometido por un solo Adán individual y personalmente y que, transmitido a todos por generación, es inherente a cada uno como suyo propio» (Encíclica *Humani generis,* DS 3897). En el mismo sentido el Papa Pío II había condenado el error de Zanini de Solcia, según el cual Dios al crear el mundo creó muchos hombres y mujeres y, por consiguiente, Adán no fue el primer hombre (Epístola *Cum sicut accepimus* [1459], DS 1363). Podríamos resumir toda esta doctrina firmemente creída por la Iglesia, con las siguientes palabras de Pablo VI: «Sostenemos, pues, siguiendo el Concilio de Trento, que el pecado original se transmite, juntamente con la naturaleza humana, *por propagación, no por imitación,* y que *se halla como propio en cada uno*» (*Credo del Pueblo de Dios,* n. 16).

[61*] Dice el *Catecismo de Trento* (parte 1, cap. 2, n. 19) que «Dios formó al hombre del lodo de la tierra, dispuesto y constituido en cuanto al cuerpo de tal modo que fuese inmortal e impasible, no ciertamente por virtud de su misma naturaleza, sino por gracia de Dios. En lo que al alma se refiere, la formó a su imagen y semejanza y le dio el libre albedrío; y de tal manera, además, moderó en él todos los movimientos y apetitos del alma, que siempre estuviesen sujetos a la razón. Aún más; le añadió el admirable don de la justicia original, y quiso también que dominase a los demás animales». En igual sentido ha explicado la Iglesia que Adán fue creado por Dios en un estado llamado de justicia original: con unos dones sobrenaturales que consistían en la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, con los oportunos auxilios de la gracia actual; y, además, con otros dones preternaturales consistentes en el don de la *integridad* de la naturaleza (por el cual los apetitos inferiores y los movimientos del alma estaban sometidos a la razón, como consecuencia de la sujeción del hombre a Dios); el don de la *inmortalidad* (podía no morir); el don de la *impasibilidad* (en el alma y en el cuerpo, por el cual eran inmunes a las tribulaciones y dolores de esta vida); el don de *dominio* en la voluntad (de manera que estaba exenta incluso de los pecados veniales); y el don de la *ciencia* como cabeza del género humano (por el cual conocía perfectamente todo lo que necesitaba conocer para cumplir su fin). El don de la gracia santificante es un don estrictamente sobrenatural, pues excede la capacidad de toda naturaleza creada o creable; lo mismo que los dones del Espíritu Santo y las virtudes infusas sobrenaturales que le son concomitantes. En cambio, a los cinco dones que acabamos de citar (integridad, inmortalidad, impasibilidad, dominio y ciencia) se les llama preternaturales, pues no sobrepasan la capacidad de toda naturaleza creada o creable, pero son dados gratuitamente al hombre, es decir, no son exigidos por la naturaleza humana ni están contenidos en sus principios. Santo Tomás, en la *Summa Theologiae* (parte 1.2, q. 85, a. 3), explica que el hombre fue despojado de la justicia original por el pecado del primer padre... y que por esta razón todas las fuerzas del alma quedaron de algún modo destituidas de su propio orden, por el que naturalmente se ordenaban a la virtud, lo que se llama herida de la naturaleza («vulneratio naturae»). Son cuatro

razón, tales bienes sólo eran debidos a los demás, en cuanto que debían transmitirse a ellos por nuestro primer padre. Cuando un rey concede a un soldado un título feudal transmisible a sus herederos, este título no pasa a los herederos si el soldado comete una falta que merezca la pérdida de su título; así, también, los hijos son justamente privados de un bien por la falta de su padre.

Capítulo 196

¿La falta de la justicia original tiene razón de culpa en los descendientes?

373. Aún hay que resolver una cuestión muy importante, a saber, si la falta de justicia original puede tener razón de culpa en los descendientes del primer hombre. En efecto, pertenece a la razón de culpa (cap. 120) el que el mal culpable dependa de aquel a quien se imputa la culpa, porque a nadie se le culpa de

---

las potencias en las que puede darse la virtud: la razón, en la cual radica la prudencia; la voluntad que es el sujeto de la justicia; el apetito irascible, en el que está la fortaleza; el apetito concupiscible, que es el sujeto de la templanza. Por el pecado original, la razón fue destituida del orden a la verdad, herida que se conoce con el nombre de *ignorancia;* la voluntad, por ser despojada del orden al bien, incurrió en la *malicia;* la herida del apetito irascible, al ser destituido de su orden al bien arduo, es la *debilidad* («infirmitas»); y la herida del concupiscible, desordenado con la relación al bien deleitable moderado por la razón, es la *concupiscencia.* El diablo puede naturalmente atacar (infestar) al hombre en el cuerpo y en el alma; pero la tentación diabólica no se explica por la agresión positiva del demonio, sino por una permisiva tolerancia, en cuanto que, removida una especial protección de nosotros, Dios facilitó de alguna manera las tentaciones a los demonios.—Recientemente, Pablo VI ha resumido con brevedad las principales enseñanzas de la Tradición católica sobre las consecuencias que se derivaron en Adán y en su descendencia como consecuencia del pecado original: «Creemos que todos pecaron en Adán; lo que significa que la culpa original cometida por él hizo que la naturaleza, común a todos los hombres, cayera en un estado tal en el que padeciese las consecuencias de aquella culpa. Este estado ya no es aquel en el que la naturaleza humana se encontraba al principio en nuestros primeros padres, ya que estaban constituidos en santidad y justicia, y en el que el hombre estaba exento del mal y de la muerte. Así, pues, esta naturaleza humana, caída de esta manera, destituida del don de gracia de que antes estaba adornada, herida en sus mismas fuerzas naturales y sometida al imperio de la muerte, es dada a todos los hombres; por tanto, en este sentido, todo hombre nace en pecado» (*Credo del Pueblo de Dios,* n. 16).

una acción que no está en sus facultades hacer o no hacer. Y, puesto que no depende del que nace tener o no tener la justicia original, parece que esta falta no tiene razón de culpa.

374. Pero esta cuestión se resuelve fácilmente distinguiendo entre la persona y la naturaleza [62*]. Así como en una persona hay muchos miembros, así también en la naturaleza humana hay muchas personas; de suerte que por la participación en la especie muchos hombres son considerados como un solo hombre, según dijo Porfirio [86]. Los diferentes pecados de un hombre son cometidos por los diferentes miembros, y no es necesario, para que haya culpa, que cada pecado sea un acto voluntario ejecutado con la voluntad de los miembros por los que se realiza el pecado, sino un acto realizado con la voluntad de aquella parte que es más principal en el hombre, a saber: la parte intelectual, pues la mano no puede dejar de herir, ni el pie de marchar, cuando se lo impera la voluntad.

Por consiguiente, la falta de justicia original es un pecado de la naturaleza, porque proviene de la voluntad desordenada del primer principio en la naturaleza humana, es decir, del primer padre; y de este modo, es pecado voluntario según la naturaleza, esto es, por la voluntad del primer principio de la naturaleza; y así pasa a todos los que reciben la naturaleza del primer padre como a miembros suyos: por esto se llama pecado original, porque por el origen se transmite del padre a los descendientes. Este pecado afecta directamente a la naturaleza, mientras que los demás pecados, es decir, los actuales, afectan inmediatamente a la persona. El primer padre, en efecto, corrompió la naturaleza con

---

86 Cfr. BOECIO, *In Porphyrium,* lib. 3, cap. De specie. (PL 64, 111 C). PORFIRIO, filósofo neo-platónico, discípulo de Plotino (Tiro 232-Roma 301), defensor del helenismo y adversario de los cristianos.

62* Persona es una substancia individual de naturaleza racional (Boecio, *De duabus naturis,* cap. 3; PL 64, 1343 C). Santo Tomás comentará ampliamente esta definición en el cap. 210 de este *Compendium Theologiae.*— Naturaleza, en cambio, es la diferencia específica que informa cada una de las cosas (Boecio, *De duabus naturis,* cap. 1; PL 64, 1342 B). El Aquinatense estudia con detalle la definición de naturaleza en la *Summa Theologiae* (parte 3, q. 2, a. 1 c). Según la definición de Boecio, naturaleza significa la esencia o quiddidad de una especie.—Cfr. también el amplio desarrollo que ofrece el Aquinatense en la quaestio disputata *De Unione Verbi Incarnati,* a. 1.

su pecado, y la naturaleza corrompida, a su vez, comunica el mal a la persona de los hijos, que reciben la naturaleza del primer padre.

Capítulo 197

No todos los pecados se transmiten a la descendencia

375. Los demás pecados, ya del primer padre, ya de los demás individuos, no se transmiten a la posteridad, porque el pecado del primer padre ha destruido completamente el don que de una manera sobrenatural fue concedido a la naturaleza humana en la persona del primer padre y, en virtud de esto, se dice que ha infestado o corrompido a la naturaleza. Los pecados subsiguientes no encuentran nada que sustraer a toda la naturaleza, si bien arrebatan al hombre o disminuyen en él algún bien particular, es decir, personal, corrompiendo solamente a la naturaleza en cuanto pertenece a ésta o a la otra persona. Es así que el hombre no engendra a sus semejantes en persona, sino en naturaleza; luego el pecado que vicia a la persona no se transmite del padre a los hijos, como se transmite el primer pecado que vició la naturaleza.

Capítulo 198

Los méritos de Adán no aprovecharon para la reparación de sus descendientes

376. Aunque el pecado del primer hombre haya corrompido a toda la naturaleza humana, sin embargo, ésta no ha podido ser rehabilitada, ni por la penitencia, ni por los méritos del primer padre, cualesquiera que hayan sido. En efecto, es evidente que la penitencia de Adán y sus demás méritos han sido un acto de la persona particular. El acto de un individuo cualquiera no puede influir sobre toda la naturaleza de la especie, porque las causas que obran sobre toda la especie son equívocas y no unívocas. El sol es la causa de la generación de toda la especie humana; pero el hombre es la causa de la generación de un hombre determinado. Por consiguiente, los méritos particulares de Adán o de cualquier

otro puro hombre no podían bastar para la rehabilitación de toda la naturaleza. La naturaleza ha sido viciada accidentalmente por un acto singular del primer hombre. Después, por estar privado del estado de la inocencia, no pudo transmitirlo a los otros. Y, aun cuando Adán recobrara el estado de gracia por la penitencia, no pudo, sin embargo, recobrar su inocencia primitiva, a la que Dios había otorgado el don de justicia original.

Es igualmente cierto que aquel estado de justicia original fue un don especial de la gracia, y la gracia no se adquiere con méritos, porque es un don gratuito de Dios. Así como en el principio el primer hombre no tuvo la justicia original en virtud de sus méritos, sino por un don de Dios, así tampoco, y aun mucho menos después de su pecado, podía merecerla por la penitencia o cualquier otra obra buena.

Capítulo 199

De la reparación de la naturaleza humana por Cristo

377. Era necesario que la naturaleza humana, corrompida de la manera que hemos dicho, fuese reparada por la divina Providencia. Pues la naturaleza humana no podía conseguir la felicidad perfecta sin que desapareciera esta corrupción; porque, siendo la bienaventuranza el bien perfecto, no es compatible con defecto alguno, y mucho menos con la deformidad del pecado, que se opone en cierto modo a la virtud, la cual es el camino que conduce a la felicidad suma, como ya se ha dicho (cap. 172). Por tanto, habiendo sido creado el hombre para la bienaventuranza, que es su fin último, se seguiría que la obra de Dios se frustraría en una criatura tan noble, si no hubiese habido reparación. Y así, el salmista dice: «¿Acaso Tú has criado en vano todos los hijos de los hombres?» (Ps 88, 48). Por tanto, la restauración de la naturaleza humana era conveniente.

378. Además, la bondad divina sobrepuja el poder que tiene la criatura para obrar el bien; según hemos dicho antes (capítulos 144, 145 y 174), la condición del hombre es tal mientras vive vida mortal, que del mismo modo que no está confirmado en el bien de una manera permanente, tampoco está tan obstinado

en el mal que de él no pueda salir; luego pertenece a la condición de la naturaleza humana el poder purificarse de la corrupción del pecado y, por lo mismo, no convenía que la bondad divina dejase tal poder sin efecto, lo que se habría verificado de no haberle proporcionado un medio de rehabilitación.

Primer Tratado
La Encarnación de Cristo

Capítulo 200
Sólo por Dios, y por un Dios encarnado, debía ser reparada la naturaleza humana

379. Hemos demostrado antes (cap. 198) que la naturaleza humana no podía ser reparada ni por Adán ni por ningún otro puro hombre, no sólo porque ningún individuo tenía en la naturaleza una existencia preeminente, sino también porque ningún hombre, por más santo que fuera, podía ser causa de la gracia. Por esa misma razón tampoco podía ser un ángel el autor de tal restauración, porque un ángel ni podía ser causa de la gracia, ni él mismo podía ser la recompensa del hombre en la última bienaventuranza perfecta, a la cual era necesario atraer al hombre, pues el hombre y el ángel son iguales con respecto a la bienaventuranza [63*].

[63*] En la *Summa Theologiae* (parte 3, q. 26, a. 1, ad 2), Santo Tomás ofrece una explicación complementaria en los siguientes términos: «Los Angeles buenos, como dice San Agustín (*De civitate Dei,* lib. 9, cap. 13), no pueden ser llamados propiamente mediadores entre Dios y los hombres, 'porque teniendo en común con Dios la bienaventuranza y la inmortalidad,

Resulta, pues, que sólo Dios podía llevar a cabo tal reparación. Si Dios hubiera reparado al hombre sólo con su voluntad y su poder, no se habría observado el orden de la justicia divina, que exige una satisfacción por el pecado. Por otra parte, en Dios no podía haber ni satisfacción ni mérito, porque esto es propio de un ser sometido a otro; y, por consiguiente, Dios no podía satisfacer por el pecado de toda la naturaleza humana. Y como tampoco podía hacerlo un puro hombre (cap. 198), fue conveniente que Dios se hiciera hombre para que así fuese uno y el mismo el que a la vez reparase y satisficiese. Esta es la causa de la Encarnación divina, tal como la presenta el Apóstol, cuando dice: «Jesucristo vino a este mundo para salvar a los pecadores» (1 Tim 1, 15).

Capítulo 201

De las otras causas de la Encarnación del Hijo de Dios

380. Hay además otras razones de la Encarnación divina. Como el hombre se había alejado de las cosas espirituales y se había entregado enteramente a las corporales —de las cuales no podía desprenderse por sí mismo para volver a Dios—, la Sabiduría divina, que había hecho al hombre, tomando la naturaleza corporal le visitó cuando estaba adherido a las cosas corporales para atraerle a las cosas espirituales por el misterio de su Cuerpo.

---

de las cuales no gozan los hombres desdichados y mortales, ¿no están más bien alejados de los hombres y unidos a Dios, que constituidos mediadores entre Dios y los hombres?'. Dionisio, sin embargo, los llama medios, porque, según el grado de su naturaleza, son inferiores a Dios y superiores a los hombres. Y ejercen el oficio de mediadores, no de una manera principal y perfectiva, sino ministerial y dispositivamente, por lo que San Mateo (4, 11) dice: 'llegaron ángeles y le servían', a Cristo.—Los demonios, en cambio, tienen en común con Dios la inmortalidad, y con los hombres la miseria. 'Los demonios, que son miserables e inmortales, se interponen como mediadores impidiendo alcanzar la inmortalidad de la bienaventuranza' y procurando que llegue a la inmortalidad miserable. Son, pues, como 'un medio perverso que separa a los amigos' (*ibidem,* cap. 15). Cristo, por el contrario, tiene en común con Dios la bienaventuranza, y con los hombres la mortalidad. Y por esto, 'se interpuso como mediador para que, superada la mortalidad, los muertos se hicieran inmortales, lo cual nos lo demostró con su Resurrección; y para que los miserables se convirtieran en bienaventurados, por lo cual nunca se separó de nosotros'. Por esta razón, El mismo es 'el buen mediador que reconcilia a los enemigos' (*ibidem*)».

381. Fue, pues, necesario que Dios se hiciera hombre para demostrar al género humano la dignidad de la naturaleza humana, y para que de este modo el hombre no estuviese sometido ni a los demonios ni a las cosas corporales.

382. Haciéndose hombre, Dios demostró, al mismo tiempo, la inmensidad de su amor hacia los hombres, a fin de que en lo sucesivo estuviesen sometidos a Dios, no por el temor de la muerte, que el primer hombre había despreciado, sino por los afectos de la caridad.

383. Además, por este medio Dios dio al hombre un signo de aquella feliz unión que por la operación de la inteligencia existirá entre el entendimiento creado y el espíritu increado. Después de que Dios se ha unido al hombre asumiendo su naturaleza ya no resulta increíble que el entendimiento de la criatura pueda estar unido a Dios en la visión de su esencia.

384. Por la Encarnación, en fin, toda la obra de Dios alcanza, en cierto modo, su perfección, porque el hombre, que es lo último que fue creado, vuelve a su principio por una especie de círculo, al unirse con el principio de todas las cosas por la obra de la Encarnación.

Capítulo 202

Error de Fotino sobre la Encarnación del Hijo de Dios

385. Este misterio divino de la Encarnación fue combatido por Fotino [87]. Este heresiarca, siguiendo el ejemplo de Ebión [88],

---

87 Cfr. San Agustín, *De haeresibus,* cap. 45 (PL 42, 34).—Virgilio de Tapsis, *Dialogus adversus arianos,* lib. 1, cap. 4 (PL 62, 182 B).—Fotino, discípulo de Marcelo de Ancira (Ankara), renovó en el siglo IV los errores adopcionistas que Pablo de Samosata había divulgado en Antioquía en el siglo III.

88 Cfr. San Agustín, *De haeresibus,* cap. 10 (PL 42, 27).—Ebión: Los antiguos creyeron que había sido el fundador de la secta de los ebionitas (desviación cristiana judaizante de los siglos I al IV). La crítica moderna estima que tal personaje no existió, y refiere el nombre, no a una persona, sino a la voz aramaica hombre-pobre, que sería la expresión adecuada a la actitud pretendida por los ebionitas.

de Cerinto [89] y de Pablo de Samosata [90], enseñó que Nuestro Señor Jesucristo había sido un puro hombre; que no había existido antes que la Virgen María; y que mediante sus méritos, la excelencia de su vida y los sufrimientos de su Pasión y Muerte, mereció la deificación, habiendo sido llamado Dios, no porque lo fuera por naturaleza, sino por una gracia de adopción. Si hubiese sido de esta manera, no habría habido unión de la divinidad con el hombre, sino sólo una deificación del hombre por la gracia; lo cual no sería una cosa singular en Cristo, porque en esto convendría con todos los santos, aun cuando en esta gracia unos sean más excelentes que otros.

Este error es contrario a la Sagrada Escritura. En San Juan se lee: «En el principio era el Verbo» (Io 1, 1); y después añade: «El Verbo se hizo carne» (Io 1, 14). Luego el Verbo que «al principio estaba cabe Dios» (Io 1, 1) tomó carne, y no tomó un hombre, previamente existente deificado por la gracia de adopción. Además, dice el Señor: «He descendido del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad de Aquel que me ha enviado» (Io 6, 38). Según el error de Fotino, no podría decirse de Cristo que descendió, sino sólo que ascendió, mientras que el Apóstol dice: «Mas, ¿por qué se dice que subió, sino porque antes había descendido a los lugares más ínfimos de la tierra?» (Eph 4, 9). De donde claramente se deduce que Cristo no habría ascendido si antes no hubiera descendido.

Capítulo 203

Error de Nestorio sobre la Encarnación: su refutación

386. Nestorio, queriendo evitar estas consecuencias, se separó en parte del error de Fotino, afirmando que Cristo era Hijo de Dios, no sólo por una gracia de adopción, sino por la naturaleza divina, en la cual era coeterno al Padre. Sin embargo, incurrió también en el error de Fotino, diciendo que el Hijo de Dios

---

89 Cfr. San Agustín, *De haeresibus,* cap. 8 (PL 42, 27).—Cerinto, nacido en Egipto de padres judíos, educado en Alejandría. Se ignoran las fechas de su nacimiento y muerte, aunque debió vivir en la época apostólica.

90 Cfr. San Agustín, *De haeresibus,* cap. 44 (PL 42, 34).—Pablo de Samosata, natural de Siria, era obispo de Antioquía por los años 262. Fue depuesto el año 270 por sus errores adopcionistas.

no estaba de tal modo unido al Hombre que hubiese en El una sola Persona de Dios y del Hombre, sino que (en El) no había unión más que por la sola inhabitación en El [91]. Así, pues, aquel hombre, que según Fotino es llamado Dios sólo por gracia, según Nestorio es llamado hijo de Dios, no porque lo sea verdaderamente, sino porque el Hijo de Dios habita en El, lo cual acontecería por la gracia.

Este error es contrario a la autoridad de las Sagradas Escrituras. El Apóstol llama a esta unión de Dios y el Hombre *anonadamiento* diciendo: «El cual, teniendo la naturaleza de Dios, no fue por usurpación el ser igual a Dios: y no obstante, se *anonadó* a sí mismo tomando la forma de siervo» (Philp 2, 6-7). No es, en cambio, un anonadamiento para Dios habitar por la gracia en una criatura racional, porque de otro modo el Padre y el Espíritu Santo quedarían también anonadados, cuando habitan por la gracia en la criatura racional. Por esto el Señor, hablando de Sí y del Padre, dice: «Vendremos a El y haremos mansión dentro de El» (Io 14, 23). Y el Apóstol hablando del Espíritu Santo dice: «El espíritu de Dios mora en vosotros» (1 Cor 3, 16). Además, no habría convenido a aquel hombre (Jesús) hablar como Dios, si no hubiera sido Dios personalmente, y habría dicho con infinita presunción: «Mi Padre y yo somos una misma cosa» (Io 10, 30); y en otra parte: «Antes que Abrahán fuera creado Yo existo» (Io 8, 58). El pronombre *yo* significa la persona del que habla; y puesto que era el hombre el que hablaba, no hay más que una sola Persona, la misma de Dios y Hombre.

Para destruir tales errores, después de hablar en el Símbolo de los Apóstoles y en el de los Padres de la Persona del Hijo, se añade: *Que fue concebido por el Espíritu Santo: que nació, sufrió, murió y resucitó* [92]. No se atribuiría al Hijo de Dios lo que concierne al hombre, si no hubiera sido la misma la Persona de Dios y del Hombre, porque lo que conviene a una persona no con-

---

91 Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa,* lib. 3, cap. 3 (PG 94, 994 B).—TEODORO DE MOPSUESTIA, *Fragmenta dogmatica ex libris de Incarnatione,* n. 7 (PG 66, 975 B).—II CONCILIO DE CONSTANTINOPLA, can. 4 y 5 (DS 424-426).—NESTORIO, nació en Siria, de padres persas. Obispo de Constantinopla el 428. Murió después del 451. Fue condenado por el Concilio de Efeso (431). La herejía nestoriana todavía pervive en Oriente.

92 Cfr. *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum; Symbolum Apostolorum,* arts. 3, 4 y 5.

viene por lo mismo a otra, a la manera que lo que conviene a Pablo no es, por esto mismo, predicado de Pedro.

CAPÍTULO 204

Error de Arrio sobre la Encarnación y su refutación

387. Ciertos herejes, para confesar la unidad de Dios y el Hombre incurrieron en el error contrario, diciendo que en Cristo había no sólo una misma Persona divina y humana, sino una sola naturaleza. Arrio fue el autor de este error [93]. Con el fin de que no pudieran referirse más que al Hijo en cuanto Hombre los textos escriturarios en los que se dice que Cristo es menor que el Padre, supuso que en Cristo no hubo alma, sino que el Verbo de Dios llevó a cabo, en el Cuerpo de Cristo, las funciones del alma. De aquí deducía que cuando Cristo dijo: «El Padre es mayor que yo» (Io 14, 28), o cuando se lee que oró, que se entristeció, todo esto debe referirse a la naturaleza propia del Hijo de Dios. En este supuesto, se seguiría que la unión del Hijo de Dios con el Hombre se habría obrado no solamente en la Persona, sino también en la naturaleza, porque, en efecto, es evidente que la unidad de la naturaleza humana se compone de alma y cuerpo.

La falsedad de esta suposición, por lo que respecta a la inferioridad del Hijo con respecto al Padre, ha sido ya demostrada cuando probamos que el Hijo es igual al Padre (caps. 41-43). Es falso que el Verbo de Dios haya servido de alma a Cristo, como se comprueba por lo que dijimos antes. En efecto, hemos demostrado (caps. 85 y 90) que el alma se une al cuerpo como una forma, y es imposible que Dios sea forma de un cuerpo, como hemos establecido más arriba (caps. 17 y 94). Y para que se vea que Arrio se equivocaba al afirmar que Dios Padre podía unirse a un cuerpo, basta que nos fijemos en los ángeles, los cuales por su naturaleza tampoco pueden estar unidos a un cuerpo como for-

---

93 Cfr. SAN AGUSTÍN, *De haeresibus,* cap. 49 (PL 42, 39).—SAN ATANASIO, *Contra Apollinarium,* lib. 1, cap. 15; lib. 2, cap. 3 (PG 26, 1122 A; 1135 D).—ARRIO, nacido en Siria ca. 256 y muerto en Libia el 336, fue un sacerdote alejandrino, aunque formado bajo Luciano en la escuela de Antioquía. Divulgó los errores que se conocen con el nombre de «arrianismo», condenados en el Concilio de Nicea (325).

ma suya, pues por naturaleza están separados de los cuerpos. Con mucha más razón, por tanto, el Hijo de Dios, que ha creado a los ángeles, como también afirma Arrio [94], no puede ser la forma de un cuerpo.

388. Además de esto, el Hijo de Dios, aun cuando fuera una criatura, como falsamente afirma Arrio [95], sería superior por Sí mismo en bienaventuranza a todos los espíritus creados. Sin embargo, sabemos que la felicidad de los ángeles es tan grande que no pueden experimentar tristeza, y está claro que su felicidad no sería ni verdadera ni plena si les faltara alguna cosa para la satisfacción de sus deseos: porque la naturaleza de la bienaventuranza consiste en ser un bien final y perfecto que aquieta totalmente el apetito. El Hijo de Dios, con más razón que los ángeles, no debería de haber experimentado tristeza o temor en su naturaleza: pero experimentó tristeza, puesto que se dice: «Comenzó a atemorizarse y a angustiarse» (Mc 14, 33; cfr. Mt 26, 37), y que El mismo confiesa su tristeza, cuando dice «mi alma siente angustia de muerte» (Mc 14, 34). Luego es evidente que si la tristeza no era del cuerpo, sino de alguna substancia capaz de aprehensiones, en Cristo ha habido, entre el Verbo y el Cuerpo, otra substancia susceptible de experimentar tristeza; y a esta substancia la llamamos «alma» [64*].

---

94 Cfr. *Fragmenta de Thalia*, en: SAN ATANASIO, *Contra Arianos*, lib. 1, cap. 5 (PG 26, 22 A-B).—Ep. *Ad Alexandrum*, en: SAN ATANASIO, *De synodis*, cap. 17 (PG 26, 711 B).

95 Cfr. *Fragmenta de Thalia*, en: SAN ATANASIO, *Contra Arianos*, *ibidem*, y en *De synodis*, cap. 15 (PG 26, 707 B).

64* Santo Tomás concibe el alma del hombre como forma substancial del cuerpo humano; *per se et essentialiter* añadiría el Concilio de Vienne (1312; DS 902), glosando palabras del Angélico. No obstante esa concepción, en este cap. 204, y como prueba del error de Arrio, el Aquinatense se refiere al alma con el término «substancia», ya que no es algo accidental ni la parte de un todo, sin algo completo individual y *subsistente* (*Summa Theologiae*, parte 1, q. 75, a. 2 c). Tal denominación, que es correcta, ha sido precisada posteriormente por la ciencia teológica al explicar que el alma es una substancia incompleta. De manera semejante, llama también al cuerpo substancia incompleta por ser un todo no accidental, si bien no sea subsistente. Por esto, como dirá en el cap. 209, en Cristo se pueden considerar de algún modo tres substancias: la Divinidad, el Alma racional y el Cuerpo humano, aunque la palabra «substancia» se emplee aquí en sentido analógico, pues sólo el Verbo es propiamente substancia, pero el Alma y el Cuerpo de Cristo no lo son, aunque sean realidades substanciales.

389. Además, si Cristo asumió lo que nos pertenece para purificarnos de nuestros pecados, y teníamos necesidad de ser purificados en nuestra alma, que había sido origen y que es sujeto del pecado, Cristo no pudo tomar un cuerpo sin alma, sino que tomó un cuerpo con un alma, porque más importante es el alma (que el cuerpo).

Capítulo 205

Error de Apolinar de Laodicea y su refutación

390. Las mismas razones anteriores sirven para refutar el error de Apolinar, quien, después de haber adoptado primero la herejía de Arrio, admitió en Cristo un alma diferente del Verbo [96]. Como Apolinar no seguía la opinión de Arrio, que decía que el Hijo de Dios era una criatura; y como se dicen de Cristo muchas cosas que ni pueden ser atribuidas al cuerpo, ni convienen al Creador, tales como la tristeza, el temor y otras sensaciones semejantes, se vio obligado a suponer en Cristo cierta alma que hiciera sensible al cuerpo y pudiese ser sujeto de tales pasiones; pero un alma privada de razón y de inteligencia, pues el mismo Verbo —según su opinión— hacía las veces de inteligencia y razón en Cristo Hombre.

391. Esta doctrina es falsa por muchos conceptos. *Primero,* porque es contrario a la naturaleza que un alma no racional sea la forma de un hombre, aun cuando tenga la forma de un cuerpo [65*]; y en la Encarnación de Cristo hemos de creer que no hubo

---

[96] Cfr. San Atanasio, *Contra Apollinarium,* lib. 1, cap. 2 (PG 26, 1095 B).—Cfr. San Agustín, *De haeresibus,* cap. 55 (PL 42, 40).—San León Magno, *Serm. 24: In Nativitate Domini,* IV, cap. 5 (PL 54, 207 A). Apolinar de Laodicea, obispo de Laodicea en Siria, muerto ca. 390, condenado en el Concilio I de Constantinopla (381).

[65*] Santo Tomás discute racionalmente el error de Apolinar de Laodicea en base a su doctrina sobre la unidad de la forma substancial. En efecto, no es posible que en ningún ser haya más de una forma substancial, porque la forma substancial «dat esse simpliciter», es decir, que hace que una cosa sea (cfr. *Summa Theologiae,* parte 1, q. 76, a. 4, c.). Si en Cristo hubiera un alma sensitiva, como pretende Apolinar, además del alma intelectiva, que sería el mismo Verbo, Cristo, o no comenzaría a ser por el alma intelectiva o bien comenzaría a ser por ella. En el primer caso, la forma substancial de la naturaleza humana de Cristo sería el alma sensitiva y no la intelectual; en el segundo caso, el alma sensitiva postulada por Apolinar

nada que fuera monstruoso, ni contra naturaleza. *En segundo lugar,* porque va contra el fin de la Encarnación: la restauración de la naturaleza humana, que necesita ser reparada sobre todo en cuanto a su parte intelectiva, que puede ser partícipe del pecado. Por esta razón convenía principalmente que Cristo asumiese la parte intelectual del hombre. Se dice también que Cristo experimentó admiración (cfr. Mt 8, 10); es así que la admiración sólo puede convenir a un alma racional, y en modo alguno a Dios; luego, así como la tristeza nos obliga a admitir en Cristo un alma sensitiva, así la admiración nos obliga a suponer una parte intelectual del alma.

CAPÍTULO 206

Error de Eutiques, que afirma la unión en la naturaleza

392. Eutiques siguió a estos heresiarcas en algunos puntos [97]. En efecto: sostuvo que después de la Encarnación hubo una única naturaleza de Dios y del Hombre, pero no afirmó que Cristo careciera de alma, de inteligencia, ni de nada de lo que es necesario para la integridad de la naturaleza.

Es evidente, sin embargo, la falsedad de esta proposición. La naturaleza divina es en sí perfecta e inmutable. Una naturaleza que es perfecta en sí no puede confundirse con otra en una unidad de naturaleza, sino convirtiéndose ella misma en esta otra naturaleza,

---

no sería la forma substancial, con lo cual Cristo no sería hombre hasta que el Verbo hiciese las veces de forma substancial. Lo que es absurdo en ambos casos y contra la enseñanza de la Iglesia. Por ello, Santo Tomás mantuvo siempre el principio de la unidad de la forma substancial, contra la doctrina de la pluralidad de formas, sostenida por la corriente agustiniano-avicebroniana de la Universidad de París. Es decir, que no sólo mantuvo el principio de la unidad de la forma substancial por razones de orden filosófico (cfr., por ejemplo, *Quodlibetum,* 1, q. 4, a. 1; ed. Spiazzi), sino también porque era la mejor manera de proteger el dogma de la Unión hipostática.

97 Cfr. SAN LEÓN MAGNO, Ep. 28: *Ad Flavianum,* cap. 6 (PL 54, 777 B); BOECIO, *De persona et duabus naturis,* caps. 5-7 (PL 64, 1347-1352); SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa,* lib. 3, cap. 3 (PG 94, 994 B); CONCILIO DE CALCEDONIA (DS 300-302).—EUTIQUES, monje griego, iniciador de la herejía «monofisita», nacido el 378, probablemente en Constantinopla, y muerto después del 450. Esta herejía, que fue condenada en el Concilio de Calcedonia (451), dura todavía en Oriente.

como sucede con el alimento respecto al que lo toma; transformándola en su esencia, como el fuego transforma la leña; o transformándose ambas en una tercera naturaleza, como se transforman los elementos en un cuerpo mixto. Pero la inmutabilidad divina es incompatible con todas estas posibilidades, porque lo que se convierte en otra cosa no es inmutable, como tampoco aquello en lo que otra cosa se puede convertir. Luego no es posible que la naturaleza divina, perfecta en sí, forme, junto con otra naturaleza cualquiera, una sola naturaleza.

393. Además de esto, según el orden de las cosas, la adición de una perfección mayor cambia la especie de la naturaleza. Lo que es y vive, como la planta, es de una naturaleza diferente de lo que existe solamente. Lo que es, vive y siente, como el animal, es de una especie diferente de lo que no tiene más que el ser y la vida, como la planta. Por último, lo que tiene ser, vida, sentimiento e inteligencia, como el hombre, es de una especie diferente de lo que no tiene más que ser, vida y sensación, como el bruto. Luego, si la naturaleza que se supone en Cristo tuviera además de estas cualidades alguna cosa de divina, tal naturaleza sería de una especie diferente de la naturaleza humana, del mismo modo que la naturaleza humana es diferente de la del bruto. Cristo no sería, por tanto, un hombre de la misma especie que los demás, lo cual se ha demostrado que es falso, porque Cristo tuvo su origen, según la carne, de los hombres, como lo expone San Mateo al principio de su Evangelio cuando dice: «Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1, 1).

Capítulo 207

Contra el error de Manes, que decía que Cristo no había tenido un cuerpo verdadero, sino un cuerpo fantástico

394. Así como Fotino destruía la Encarnación quitando a Cristo la naturaleza divina, Manes la destruía quitándole la naturaleza humana[98]. Suponía que toda criatura corporal era obra

[98] Cfr. San Agustín, *De haeresibus*, cap. 46 (PL 42, 37).—Manes nació el 14 de abril del 216 en Babilonia y murió el 277. Fundó una secta que llegó a tener una liturgia y ascética propias. Su principio fundamental

del demonio, y que no convenía que el hijo de un dios bueno tomase una criatura del demonio. En consecuencia, pretendía que Cristo no tuvo carne verdadera, sino fantástica, y que todo cuanto en el Evangelio se dice de Cristo, relativo a la naturaleza humana, fue una cosa ilusoria y no real.

395. Tal suposición es evidentemente contraria a la Sagrada Escritura, donde se afirma que Cristo nació de una Virgen, que fue circuncidado, que tuvo hambre, que comió y que estuvo sometido a otras necesidades propias de la naturaleza humana. Sería, por consiguiente, necesario que fueran falsos todos los textos de los Evangelios que refieren todas estas cosas de Cristo.

396. Además de esto, Cristo dice de Sí mismo: «Yo para esto nací y para esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad» (Io 18, 37). Pero Cristo no hubiera sido testigo de la verdad, sino de la falsedad, si se hubiera manifestado distinto a como era, sobre todo cuando predijo que sufriría (lo cual no podría suceder sin tener verdadera carne), que sería entregado en manos de los hombres, escupido, azotado y crucificado (cfr. Mt 16, 21; Mc 9, 30; Lc 9, 22). Luego decir que Cristo no tuvo verdadera carne, y que por lo mismo no sufrió realmente, sino sólo en apariencia, es tratar a Cristo de falsario.

397. Además, apartar a los hombres de la opinión verdadera es inducirlos a error. Cristo, en cambio, cuando se apareció a sus discípulos después de su Resurrección, creyendo éstos que era un espíritu o un fantasma, les dijo, para alejar sus dudas: «Palpadme y considerad que un espíritu no tiene carne ni huesos, como vosotros veis que yo tengo» (Lc 24, 39); y en otro lugar dice a sus discípulos, que viéndole andar sobre las olas creían que era un fantasma: «Yo soy, no tengáis miedo» (Mt 14, 27; Mc 6, 50; Io 6, 20). Si la opinión que combatimos fuese verdadera, Cristo sería un falsario. Cristo es la Verdad (cfr. Io 14, 6); luego es falsa dicha opinión (maniquea).

---

es el «dualismo» entre el espíritu y la materia, entre la luz y las tinieblas, entre el bien y el mal. El principio del mal es la materia identificada por el pueblo con el diablo (Satanás); el principio del bien es Dios. A pesar de la lucha que sostuvo San Agustín contra los maniqueos, este sistema vivió agazapado durante la Edad Media y reapareció en el siglo XI (los cátaros; en la Francia meridional: los albigenses) para ser condenado, principalmente, en el IV Concilio de Letrán (1215).

Capítulo 208

Cristo tuvo un cuerpo verdadero, y no un cuerpo venido del cielo, como pretende Valentín

398. Aunque Valentín [99] confesaba que Cristo había tenido un cuerpo verdadero, decía, sin embargo, que no había tomado carne de una Virgen, sino que había traído del cielo un cuerpo ya formado que pasó por la Santa Virgen sin recibir nada de Ella, como el agua pasa por un canal.

399. Tal aserción es igualmente contraria a la Sagrada Escritura, porque dice el Apóstol: «De su hijo, Jesucristo Nuestro Señor, que le nació según la carne del linaje de David» (Rom 1, 3); y en otro lugar: «Envió Dios a su Hijo formado de una mujer» (Gal 4, 4). San Mateo dice también: «Y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, por sobrenombre Cristo» (Mt 1, 16); y en seguida hace mención de su Madre, añadiendo: «Estando desposada su Madre María con José» (Mt 1, 18). Todas estas cosas no serían verdaderas si Cristo no hubiera tomado carne de una Virgen; luego es falso que tomara un cuerpo celestial.

400. Pero lo que dice el Apóstol: «El segundo hombre es el celestial que viene del cielo» (1 Cor 15, 47), debe entenderse en el sentido de que vino del cielo según la divinidad, no según la substancia de su Cuerpo.

401. Además, no había razón alguna para que el Hijo de Dios, trayendo su cuerpo del cielo, entrase en el seno de la Virgen, si nada debía tomar de su substancia; y hubiera sido una ficción aparentar el salir del seno de una Virgen, y que de ella había recibido carne, si nada hubiera recibido. Y puesto que toda falsedad es ajena a Cristo, es necesario confesar que Cristo salió del seno de su Madre, tomando su carne de Ella.

---

[99] Cfr. San Ireneo, *Adversus haereses,* lib. 1, cap. 7, n. 2; cap. 11, n. 1 (PG 7, 514 A; 559-562 A); lib. 1, cap. 11 (PG 7, 562 B).—Tertuliano, *Adversus valentinianos,* cap. 27 (PL 2, 581 A).—San Agustín, *De haeresibus,* cap. 11 (PL 42, 27-28).—Valentín, filósofo gnóstico, que enseñó hasta el 135 en Alejandría, y después en Roma, hasta el 160.

CAPÍTULO 209

Cuál es la verdadera fe sobre la Encarnación (crítica al nihilismo cristológico de Pedro Abelardo) [66*]

402. De todo lo dicho podemos deducir que, según la verdad de la Fe católica, Cristo tenía un verdadero Cuerpo perteneciente a nuestra naturaleza, una verdadera Alma racional y, al mismo tiempo, la divinidad perfecta. Estas tres substancias (confróntese nota 64*) se unen en una sola Persona, pero no en una sola naturaleza.

403. Algunos han incurrido en errores al exponer esta verdad [100]. En efecto, considerando que lo que sobreviene a alguien,

---

100 Cfr. la sistematización de estos errores y su crítica en PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum,* lib. 3, d. 6, n. 6 (PL 192, 770).—PEDRO LOMBARDO, teólogo y profesor de la Universidad de París, fue obispo de esta misma ciudad; conocido como el Maestro de las Sentencias. Nació en Lombardía en fecha incierta, y murió el 1160. Sus cuatro libros de las *Sentencias* han sido el manual de Teología Dogmática y moral en todas las Universidades hasta el siglo XVI.

66* La tesis que expone y critica Santo Tomás en este capítulo, sostenida por Pedro Abelardo, es la que presenta Pedro Lombardo como tercera opinión acerca de la locución «Deus factus est Homo» y de su sentido (*Sententiarum,* lib. 3, d. 6, n. 6; PL 192, 770). Las otras dos opiniones resumidas por el Lombardo sobre el significado de esa locución corresponden, respectivamente, a la doctrina de Guillermo de Champagne (de la cual tratará a fondo Santo Tomás en el cap. 210 de este *Compendium Theologiae*), y a la doctrina católica correcta (cfr. *Summa Theologiae,* parte 3, q. 2, a. 6 c), que el Aquinatense abordará en el cap. 211. Santo Tomás vuelve sobre el error denominado «nihilismo cristológico» de Pedro Abelardo en la cuestión disputada *De Unione Verbi Incarnati* (a. 1 c; ed. Calcaterra-Centi, p. 423). El «nihilismo cristológico», que equivale a decir que Cristo no es nada en cuanto hombre («Christus secundum quod est homo, non est aliquid»), fue condenado por el Concilio de Tours (1163) y por el Papa Alejandro III (DS 749-750).—PEDRO ABELARDO (1079-1142), filósofo y teólogo, fue discípulo de Roscelino, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laón. Combatió duramente a sus maestros y quiso abrir nuevos caminos a la especulación teológica. Entre sus obras teológicas tienen importancia el *De Unitate et Trinitate divina* (condenado en el Concilio de Soissons y reeditado con el título de *Theologia christiana*), el *Sic et Non,* el *Scito te ipsum,* y otras más. Es importante no confundir a GUILLERMO DE CHAMPEAUX con Guillermo de Champagne. El de Champeaux fue profesor de la Escuela catedralicia de París y alumno antes de Roscelino, falleció en 1121. Incluimos una breve biografía del de Champagne en nuestra nota 67*.

después de estar completo, se agrega accidentalmente a él, como el vestido al hombre, han supuesto que la humanidad estuvo unida a la divinidad en la Persona del Hijo con una unión accidental; de modo que la naturaleza asumida era, con respecto a la Persona del Hijo, lo que el vestido es al hombre. En prueba de esto aducían lo que de Cristo dice el Apóstol: «Hecho semejante a los hombres» (Philp 2, 7).

Consideraban también, estos mismos autores, que de la unión del alma con el cuerpo debe resultar cierto individuo de naturaleza racional, el cual se llama persona. Si en Cristo el Alma hubiese estado unida al Cuerpo —continuaban— entonces tal unión habría constituido una persona. De ahí se seguiría que en Cristo habría dos personas, a saber: la persona que asume y la persona asumida. Sin embargo, en la hipótesis del hombre vestido no hay dos personas, puesto que el vestido no tiene el carácter de una persona. Sólo si el vestido fuera una persona se seguiría que habría dos personas en el hombre vestido [101].

404. Para evitar esta última dificultad —que hubiera dos personas— algunos de esos mismos autores supusieron que el alma de Cristo jamás había estado unida al cuerpo, y que la Persona del Hijo de Dios había tomado separadamente un alma y un cuerpo. Pero queriendo con esta opinión evitar un inconveniente (la dualidad personal), se incurre en otro mayor. De esa opinión se seguiría necesariamente que Cristo no habría sido un hombre verdadero. La verdadera naturaleza humana exige la unión de un alma y de un cuerpo, porque es hombre lo que se compone de ambos. También se seguiría que Cristo no tomó verdadera carne, y que no fue real ninguno de sus miembros, porque sin el alma no hay ojo, ni mano, ni carne, ni figura más que de una manera equívoca, como un objeto pintado o esculpido [102]. Se seguiría también que Cristo no murió verdaderamente, porque si la muerte es la pérdida de la vida, la divinidad no puede perder la vida por la muerte, y el cuerpo no puede estar vivo si no está

---

101 PEDRO ABELARDO, *Introductio ad Theologiam,* parte 3, lib. 3, cap. 6 (PL 178, 1108 C).—PEDRO ABELARDO, profesor de Dialéctica y Teología en París y en Bretaña, nació en Palet el 1079 y murió en St. Marcel el 1142. Condenado en Soissons (1121) y en Sens (1141), se retractó antes de su muerte.

102 Cfr. ARISTÓTELES, *De anima,* lib. 2, cap. 1 (ed. Pirotta, p. 63a).

unido a un alma. Por último, se seguiría que el cuerpo de Cristo no habría podido ser sensible, porque el cuerpo no tiene sensibilidad sino por el alma a él unida.

Además de esto, tal opinión cae en el mismo error de Nestorio que se proponía evitar. Nestorio erró suponiendo que el Verbo de Dios había estado unido a Cristo Hombre por la inhabitación de la gracia, de tal modo que el Verbo de Dios habitó en este hombre como en su templo [103]. Hay poca diferencia en decir que el Verbo está en el hombre como en su templo, o en decir que la naturaleza humana se unió al Verbo como un vestido a un hombre vestido. Esta última opinión es, sin embargo, más detestable, porque no confiesa que Cristo es un hombre verdadero y, por ello, ha sido justamente condenada [104].

Además, un hombre vestido no puede ser la persona del vestido o del traje, ni tampoco puede decirse de modo alguno que esté en la especie del vestido. Luego, si el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana como un vestido, de modo alguno podrá ser considerado como una persona de la naturaleza humana, ni tampoco podrá decirse que el Hijo de Dios sea de la misma naturaleza que los demás hombres, aun cuando el Apóstol diga de El que fue hecho a semejanza de los demás hombres (cfr. Philp 2, 7). Por tanto, resulta que es necesario rechazar enteramente tal opinión.

Capítulo 210

En Cristo no hay dos supuestos (crítica al nestorianismo de Guillermo de Champagne)

405. Otros [67*], queriendo evitar los inconvenientes de que hemos hablado, afirmaron que en Cristo el alma estuvo unida al

---

103 Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* lib. 3, cap. 3 (PG 94, 994 B); Teodoro de Mopsuestia, *Fragmenta Dogmatica ex libris de Incarnatione,* n. 7 (PG 66, 975 C); II Concilio de Constantinopla, can. 4 y 5 (DS 424-426).

104 Alejandro III (Papa del 1159 al 1181), Ep. Ad Willelmum: *Cum Christus* (DS 749-750).—Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiarum,* lib. 3, d. 6, n. 2 (PL 192, 768).

67* Esta opinión, que distinguiría en Cristo dos hipóstasis en una sola persona, y que Santo Tomás equipara en todo al error de Nestorio, fue defendida probablemente por Guillermo de Champagne, según testimonio de Guillermo de Auxerre (cfr. *Summa Aurea,* lib. 3, tract. 1, cap. 1, q. 8;

cuerpo, y que esta unión había constituido cierto hombre, el cual —dicen— fue asumido por el Hijo de Dios en unidad de persona [105]. En virtud de esta asunción dicen que tal hombre fue el Hijo de Dios; y dicen que el Hijo de Dios fue aquel hombre; y puesto que tal asunción termina en la unidad de la persona, confiesan que en Cristo hay una persona de Dios y del hombre. Pero como este hombre, que dicen compuesto de cuerpo y alma, es una especie de supuesto o hipóstasis de la naturaleza humana, admiten en Cristo dos supuestos o hipóstasis: uno, de la naturaleza humana, creado y temporal; otro, de la naturaleza divina, increado y eterno.

406. Aun cuando tal opinión parezca alejarse del error de Nestorio en cuanto a los términos, examinándola bien se verá que incurre en el mismo error del heresiarca. En efecto, es evidente que una persona es una substancia individual de la naturaleza racional [106]. Por tanto, la naturaleza humana es racional; luego si se admite en Cristo una hipóstasis o un supuesto de la naturaleza humana temporal y creada, habría que admitir también en El una persona temporal creada, pues la palabra *supuesto* o *hipóstasis* no significa otra cosa que una substancia individual. Por tanto, al admitir en Cristo dos supuestos o dos hipóstasis, si comprenden lo que dicen, forzosamente habrán de reconocer que en El hay dos Personas.

Además de esto, las cosas que se diferencian en el supuesto son tales, que lo que es propio de una no puede convenir a otra. Luego, si el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre no fuesen el mismo supuesto, se seguiría que las cosas que son propias del Hijo del Hombre no podrían atribuirse al Hijo de Dios, ni viceversa.

---

ed. Pigouchet, f. 113 rb). Como se sabe, Guillermo de Champagne —que no debe confundirse con Guillermo de Champeaux— fue obispo de Sens y después obispo de Reims. El Papa Alejandro III le escribió dos cartas: Ep. *Cum in nostra,* del año 1170 (DS 749), y 1 Ep. *Cum Christus,* del año 1177 (DS 750), exigiéndole mayor vigilancia sobre el error denominado «nihilismo cristológico» que, al parecer, estaba extendido por la Francia septentrional, y que procedía de Pedro Abelardo (cfr. nuestra nota 66*). Guillermo, queriendo escapar al «nihilismo cristológico», habría incurrido entonces en el nestorianismo.

105 Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum,* lib. 3, d. 6, n. 2 (PL 192, 768).

106 BOECIO, *De duabus naturis,* cap. 3 (PL 64, 1343 C).

Por consiguiente, no podría decirse que Dios fue crucificado, ni que nació de una Virgen. En esto consiste, precisamente, la impiedad de Nestorio.

407. Si alguno dijera que lo que pertenece a este Hombre se atribuye al Hijo de Dios, y viceversa, en virtud de la unidad de persona, aun cuando sean diferentes los supuestos, debe responderse que esta explicación no tiene valor alguno. En efecto, es evidente que el supuesto eterno del Hijo de Dios no es otra cosa que su propia Persona y, por consiguiente, todo lo que se dice del Hijo de Dios por razón de su Persona se dirá también de El por razón de su supuesto. En cambio, las cosas que son propias del Hombre no se dirían de El por razón de su supuesto, porque se pretende que el Hijo de Dios se diferencie, en el supuesto, del Hijo del Hombre; ni podría atribuirse al Hijo de Dios, por razón de la Persona, lo que es propio del Hijo del Hombre, como nacer de la Virgen, morir, y otras cosas semejantes.

408. Además, si se aplicase el nombre de Dios a un supuesto temporal, sería llamar «Dios» a algo reciente y nuevo. Todo lo que es llamado Dios y es, a su vez, reciente y nuevo, sólo es Dios porque ha sido hecho Dios. Lo que ha sido hecho Dios no es Dios por naturaleza, sino por adopción. Luego tal Hombre no sería verdadera y naturalmente Dios, sino sólo por adopción, lo cual sería incurrir en el error de Nestorio.

Capítulo 211

En Cristo hay un solo supuesto y una sola Persona

409. Es necesario decir, pues, que en Cristo no hay más que una sola Persona de Dios y de Hombre, y también un solo supuesto y una sola hipóstasis. En cambio, no hay una sola naturaleza, sino dos.

Para demostrar esto debemos considerar que estas palabras: *persona, hipóstasis* y *supuesto* significan una cosa entera, porque no puede decirse que la mano, la carne o cualquiera otra parte sea una persona, una hipóstasis o un supuesto, sino este todo que es este hombre. Las palabras que son comunes a las substancias individuales y a los accidentes, como lo *individual* y lo *singular,*

pueden aplicarse al todo y a las partes. Las partes tienen algo de común con los accidentes: que no existen por sí mismas, sino por su inhesión a otras, aunque de una manera diferente que los accidentes. Puede decirse que la mano de Sócrates o de Platón es cierto individuo, esto es, una cosa singular, aun cuando no sea ni una hipóstasis, ni un supuesto, ni una persona.

410. Es necesario considerar también que la reunión de ciertas cosas, considerada en sí misma, constituye algunas veces una cosa íntegra; en tanto que no sucede así en otros casos, por la adición de otra cosa. En la piedra, por ejemplo, la reunión de los cuatro elementos produce una cosa entera y, por esta razón, lo que está compuesto de elementos puede ser llamado hipóstasis o supuesto: por ejemplo, esta piedra; pero no persona, porque no es una hipóstasis de naturaleza racional. En un animal, en cambio, la combinación de los elementos no constituye una cosa íntegra, sino una parte, a saber, el cuerpo; porque para completar el animal es necesario que haya otra cosa, que es el alma. Por esta razón, la combinación de los elementos en el animal no constituye un supuesto o una hipóstasis: el animal ha de estar completo para que sea hipóstasis o supuesto. La combinación de los elementos no es menos eficaz en el animal que en la piedra, sino mucho más, porque se refiere a una cosa más noble.

411. De modo semejante, en los demás hombres la unión del alma y del cuerpo constituye una hipóstasis o un supuesto, porque no hay nada más aparte de estas dos cosas. Pero en nuestro Señor Jesucristo, además del Alma y del Cuerpo, hay una tercera substancia: la Divinidad. No hay, pues, supuesto, hipóstasis o persona (es decir, lo que está constituido por el cuerpo y por el alma) tomado aparte; sino un supuesto, hipóstasis o persona que consta de tres substancias, a saber, Cuerpo, Alma y Divinidad. Y así como en Cristo no hay más que una Persona, de la misma manera sólo hay un supuesto o una hipóstasis [68*].

[68*] En este capítulo 211 Santo Tomás está respondiendo a la dificultad fundamental que se encontraba debajo del error de Guillermo de Champagne, expuesto en el capítulo 210. Guillermo distinguía entre «persona» e «hipóstasis o supuesto». Admitía una sola Persona divina, el Verbo, porque estaba expresamente revelado; pero distinguía dos hipóstasis. Aquí el Angélico demuestra que la hipóstasis de un ser racional es por sí misma su persona. Es decir, que, por definición, persona es una hipóstasis o todo completo y singular de naturaleza racional.

412. El alma se une al cuerpo de distinto modo que la Divinidad al uno y a la otra. El alma se une al cuerpo como su forma, y de la unión de estas dos cosas resulta una naturaleza llamada naturaleza humana. La Divinidad, por el contrario, no se une al alma ni al cuerpo, ni como forma ni como parte, porque es contrario a la perfección divina. Por consiguiente, de la unión de la Divinidad, el alma y el cuerpo no se constituye una naturaleza, sino que la naturaleza divina, existente en sí misma pura e íntegra, asumió, de un modo incomprehensible e inefable, a la naturaleza humana compuesta de cuerpo y alma, verificándose esto por un acto del poder infinito [69*]. En efecto, vemos que cuanto más poder tiene un agente, tanto mayor es la unión con el instrumento que emplea para obrar. Así como el poder divino es infinito e incomprehensible por causa de su infinitud, así también es inefable para nosotros el modo como Cristo se unió a la naturaleza humana, como a una especie de instrumento para obrar la salvación del género humano, unión que es, además, muy superior a cualquier otra unión de Dios con la criatura.

Puesto que la persona, la hipóstasis y el supuesto designan una cosa íntegra —según acabamos de decir—, si la divina naturaleza fuese en Cristo una parte —como, por ejemplo, el alma en la composición del hombre—, y no una cosa completa, la Persona

---

69* Es indudable que Santo Tomás tiene a la vista, al redactar este capítulo, el famoso texto del *Símbolo Atanasiano* (DS 76): «Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus» (vers. 37). Así como el hombre es uno (en unidad de naturaleza), aunque compuesto de alma racional y de carne, también Cristo es personalmente uno, en dos naturalezas. Sin embargo, el ejemplo debe tomarse como lo que es: sólo una comparación que pretende iluminar el misterio de la unión hipostática. En sentido estricto, el alma y el cuerpo dan lugar a una realidad nueva, que es el hombre vivo. No hay, sin embargo, nueva realidad en la Encarnación, pues la segunda Persona, que es Dios por naturaleza, no cambia al asumir una naturaleza humana: Cristo es Dios, el Verbo encarnado, en Quien permanecen las dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación. Así expresó la fe católica el Concilio de Calcedonia, del año 451 (DS 302). Ello no obstante, el *ejemplo* del llamado Símbolo atanasiano sería correcto en todos sus extremos si se interpretase en clave platónica, pues, como se sabe, para Platón el hombre se constituía por dos substancias de algún modo independientes: el alma preexistente y el cuerpo, que era sólo su cárcel. Y así, interpretándolo en clave platónica, procedió Pedro Abelardo en su comentario al versículo 37 del Símbolo en su obra: *Introductio ad Theologiam,* parte 3, lib. 3, cap. 6 (PL 178, 1107 D).

única de Cristo no existiría solamente por la naturaleza divina, sino que sería un compuesto de tres cosas; así como en el hombre la persona, la hipóstasis y el supuesto consisten en lo que está compuesto de alma y de cuerpo. Pero como la naturaleza divina es una cosa íntegra que tomó la naturaleza humana por medio de cierta unión inefable, la Persona existe por la naturaleza divina, y del mismo modo existen la hipóstasis y el supuesto. Además, el alma y el cuerpo son atraídos a la personalidad de la Persona divina de tal modo, que la Persona del Hijo de Dios es también la Persona del Hijo del Hombre, la hipóstasis y el supuesto.

413. En las criaturas puede encontrarse un ejemplo adecuado de esta especie de unión. La unión del sujeto y del accidente no produce una tercera entidad, y, por esto, en tal unión el sujeto no aparece como parte, sino como una cosa íntegra, que es la persona, la hipóstasis y el supuesto. El accidente, por tanto, es atraído a la personalidad del sujeto de modo que sea una misma la persona del hombre y la del hombre blanco y, de modo similar, una misma la hipóstasis y uno mismo el supuesto. Por consiguiente, según esta semejanza, más o menos exacta, la persona, la hipóstasis y el supuesto del Hijo de Dios es la Persona, la hipóstasis y el supuesto de la naturaleza humana en Cristo. A partir de esta comparación, algunos [107] se han atrevido a decir que la naturaleza humana en Cristo es un accidente y que está unida accidentalmente al Hijo de Dios, sin reparar en la diferencia que hay entre la realidad y la imagen o ejemplo que hemos empleado.

414. Es, pues, evidente, según lo dicho, que en Cristo no hay otra persona que la Persona eterna, que es la Persona del Hijo de Dios, ni otra hipóstasis o supuesto. Por consiguiente, cuando se dice este Hombre, hablando de Cristo, esta locución implica un supuesto eterno. Sin embargo, la palabra *hombre* aplicada a Cristo y a los demás hombres, no debe entenderse de una manera equívoca, porque el equívoco no se toma según la diversidad de la suposición, sino según la diversidad de la significación. La palabras *hombre* aplicada a Pedro y a Cristo significa la misma

---

[107] PEDRO ABELARDO, *Epitome Theologiae Christianae,* cap. 24 (PL 178, 1732 C); GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea,* lib. 3, tract. 1, cap. 1, q. 3, ad 2 (ed. Pigouchet, f. 110vb).—Santo Tomás sigue, en su exposición crítica, el esquema de la *Summa Sententiarum* (atribuida a Hugo de San Víctor), tract. 1, cap. 15 (PL 176, 70 B-72 B).

cosa, esto es, la naturaleza humana; pero no el mismo supuesto, porque en un caso supone el supuesto eterno del Hijo de Dios y, en otro, el supuesto creado.

415. Como pueden aplicarse a cada supuesto de una naturaleza cualquiera las cosas que convienen a la naturaleza de que es supuesto; y como en Cristo no hay más que un supuesto para la naturaleza divina y para la naturaleza humana, está claro que pueden atribuirse indiferentemente a este supuesto de ambas naturalezas (tanto si el término significa la naturaleza o la Persona divina como la naturaleza humana), no sólo lo que corresponde a la naturaleza divina, sino también lo que es propio de la naturaleza humana, como, por ejemplo, cuando decimos que el Hijo de Dios es eterno, o que el Hijo de Dios nació de una Virgen; y podemos decir igualmente que este Hombre es Dios, que ha creado las estrellas, que nació, murió y fue sepultado.

416. Lo que se atribuye a un supuesto cualquiera, se le atribuye según cierta forma o cierta materia, como, por ejemplo: de Sócrates se dice que es blanco según la blancura, y racional según el alma. Antes hemos dicho (caps. 209 ss.) que en Cristo hay dos naturalezas y un supuesto. Respecto al supuesto se debe atribuir indiferentemente a Cristo lo que es humano y lo que es divino; pero debe tenerse muy presente la diferencia que hay en estas aplicaciones, porque las cosas divinas se atribuyen a Cristo en consideración a la naturaleza divina, y las cosas humanas según la naturaleza humana.

Capítulo 212

Qué es uno y qué es múltiple en Cristo

417. Puesto que en Cristo hay una Persona y dos naturalezas, debemos considerar qué es lo que en Cristo es uno y qué es lo múltiple. Todo lo que es múltiple por razón de la diversidad de naturaleza debe ser también múltiple en Cristo. Por ello, al recibirse la naturaleza por la generación o por el nacimiento, es necesario que, del mismo modo que en Cristo hay dos naturalezas, haya también en El dos generaciones o nacimientos: uno eterno, en virtud del cual recibió la naturaleza divina de su Padre, y otro

temporal, en virtud del cual recibió la naturaleza humana de su Madre.

Del mismo modo, también es necesario que en Cristo sea múltiple todo lo que, perteneciendo a la naturaleza, se atribuya correctamente tanto a Dios como al hombre. Se atribuye a Dios la inteligencia y la voluntad, con las perfecciones de estas facultades, a saber: la ciencia o la sabiduría, la caridad o la justicia; y todo esto se atribuye igualmente al hombre, como perteneciente a la naturaleza humana, porque la voluntad y la inteligencia son partes del alma, y sus perfecciones son la sabiduría, la justicia y las demás cualidades de este género. Hay, pues, en Cristo dos entendimientos, uno divino y otro humano; dos voluntades; y también una doble ciencia y una doble caridad, una creada y otra increada.

418. Es necesario admitir, en cambio, como único en Cristo lo que pertenece al supuesto o a la hipóstasis. Por esta razón, si se considera que hay un solo ser *(esse)* cuando hay un único supuesto, entonces habrá que decir que en Cristo hay un solo ser. En efecto, es evidente que las partes separadas o divididas tienen cada una un ser propio; pero consideradas en el todo no tienen su ser particular, porque todas participan del ser del todo. Si consideramos a Cristo como un cierto supuesto íntegro de dos naturalezas, no habrá en El más que un solo ser, porque sólo hay un supuesto.

419. Pero como las operaciones son de los supuestos, creyeron algunos que así como no hay en Cristo más que un solo supuesto, asimismo no habría más que una operación única [108]. Los que esto dijeron no reflexionaron con madurez, porque en todo individuo se encuentran muchas operaciones, si son muchos los principios de las operaciones, como sucede en el hombre, en el que hay una operación de entender y una operación de sentir, en virtud de la diferencia entre el sentido y el entendimiento. En el fuego sucede también que es una la operación de calentar y otra la de ascender, en razón de la diferencia que hay entre el calor

---

[108] Así: Macario, Patriarca de Antioquía; Ciro, Patriarca de Alejandría; Sergio, Patriarca de Constantinopla; etc.—Cfr. CONCILIO III DE CONSTANTINOPLA, sesión 13 y 18 (DS 550-551).—Cfr. LEÓN III, Ep. 4, *Ad episcopos Hispaniae;* Ep. 7: *Ad Ervigium regem Hispaniae* (PL 96, 414 A; 419 C).—Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa,* lib. 3, cap. 15 (PG 94, 1045 D).

y la ligereza del fuego. La naturaleza es el principio de la operación. Luego en Cristo no hay una sola operación por causa de un solo supuesto, sino dos operaciones por causa de dos naturalezas. En tanto que en la Santísima Trinidad, por el contrario, no hay más que una sola operación a causa de la unidad de la naturaleza.

420. En Cristo, sin embargo, la operación de la Humanidad participa algo de la virtud divina, porque todas las cosas que convienen en un supuesto sirven de instrumento a lo que es más principal, a la manera que las demás partes del hombre son los instrumentos de la inteligencia. De este modo la Humanidad de Cristo es como cierto instrumento de la Divinidad. El instrumento obra por la virtud del agente principal, y por eso en la acción del instrumento, además de la virtud de éste, se encuentra también la del agente principal —al igual que por la acción de la sierra se hace un mueble, bajo la dirección del obrero—. Luego en Cristo la operación de la naturaleza humana recibe de la divinidad cierta fuerza superior a la humana. En efecto, tocar a un leproso era una acción de la Humanidad; pero la curación de la lepra por este contacto procedía del poder de la Divinidad. Y de este modo todas sus acciones y pasiones humanas fueron saludables por la virtud divina. Por eso llama Dionisio [109] a la operación humana de Cristo: *theándrica,* es decir, divino-humana [70*], pues, aunque procedía de la humanidad, sin embargo, en ella actuaba la virtud divina.

421. Con respecto a la filiación dudaron algunos si en Cristo había una —por causa de la unidad de supuesto [110]— o dos filiaciones —por causa de la dualidad de nacimientos [111]—. Parece

---

109 DIONISIO, *Ep. 4* (PG 3, 1073-1074); *De divinis nominibus,* lib. 2, cap. 6 (PG 3, 643 D).

110 SAN BUENAVENTURA, *In Sententiarum,* lib. 3, d. 8, a. 2, q. 2 (Q III, 193a-b); SAN ALBERTO MAGNO, *In Sententiarum,* lib. 3, d. 8, a. 1 (ed. Borgnet, 28, 163).

111 R. KILWARDBY, *Conmentarii in Sententiarum,* lib. 3, en E. LONGPRE, *De Beatae Virginis Maternitate et relatione ad Christum,* «Antonianum», VII (1932), 295.—PEDRO ABELARDO, *Sic et non,* cap. 75 (PL 178, 1448 C).

70* Verardo da cuenta, a pie de página, de una lectura diversa en otras ediciones: «Dei virtutem». El, en cambio, ha preferido «deivirilem» (parasíntesis resultante de *dei* y *virilis,* que podría traducirse por: teándrica o divinohumana), que ha sido también escogida por las traducciones de Fäh, Vollert y Francini Bruni. A nosotros nos ha parecido también la versión más correcta.

que en Cristo hay dos filiaciones, porque la multiplicación de la causa produce la multiplicación del efecto. El nacimiento es causa de la filiación; luego, así como hay en Cristo dos nacimientos, parece que habrá dos filiaciones. No obsta el que la filiación sea una relación personal, esto es, que constituya la persona, porque esto es verdadero sólo en el caso de la filiación divina (cfr. capítulo 60); la filiación humana, en cambio, no constituye a la persona, sino que es un accidente en la persona constituida. Del mismo modo, no hay obstáculo alguno en que un hombre se refiera por una sola filiación al padre y a la madre, porque por el mismo nacimiento procede de ambos. Cuando es una misma la causa de la relación, la relación es una en realidad, aun cuando se refiera a términos distintos. Nada impide que una cosa tenga una relación con otra aun cuando la relación no esté realmente en ella, a la manera que el objeto de la ciencia se refiere a la ciencia por una relación que no existe en el objeto. Nada impide tampoco que una relación real tenga muchos respectos o referencias. Puesto que la relación recibe de su causa el ser una cosa, así también recibe de ella el ser una o múltiple. Por consiguiente, al no nacer Cristo de su Padre y de su Madre por el mismo nacimiento, parece que hay en El dos filiaciones reales por causa de sus dos nacimientos.

422. Sin embargo, hay un obstáculo a que pueda haber muchas filiaciones reales en Cristo. En efecto, no todo lo que recibe su existencia de otra cosa debe ser llamado hijo suyo, sino solamente lo que es un supuesto completo. La mano de un hombre no es llamada hija, ni el pie hijo, sino que se llama hijo al todo individual, que es Pedro o Juan; el supuesto mismo es, por consiguiente, el sujeto propio de la filiación. Si, como antes hemos demostrado (caps. 210 y 211), en Cristo no hay otro supuesto que el supuesto increado, el cual no puede adquirir temporalmente ninguna relación real; y sí, como también hemos dicho antes (capítulos 54 y 99), toda relación de Dios a la criatura es sólo de razón; es necesario que la filiación, en virtud de la cual el supuesto eterno del Hijo se refiere a la Virgen Madre, no sea una relación real, sino sólo una relación de razón. No obstante, Cristo es real y verdaderamente Hijo de la Virgen Madre, porque realmente nació de ella, así como Dios es real y verdaderamente Señor de la criatura, porque tiene poder real para dominarla y, sin

embargo, la relación de dominio se atribuye a Dios sólo según la razón. Si en Cristo hubiera, por el contrario, muchos supuestos, como creyeron algunos [112], nada impediría admitir en El dos filiaciones, porque al supuesto creado le correspondería la filiación temporal [71*].

CAPÍTULO 213

Cristo debió ser perfecto en la gracia y en la sabiduría de la verdad

423. Hemos dicho antes (cap. 212) que la Humanidad de Cristo es como cierto instrumento de su Divinidad. Si la disposición y cualidad de los instrumentos se valora principalmente por el fin y la conveniencia de quien los utiliza, debemos considerar ahora, según estas dos apreciaciones, la cualidad de la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios. La salvación y la repa-

---

112 Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum,* lib. 3, d. 6, n. 2 (PL 192, 768).—Cfr. caps. 203 y 210.

71* En los dos últimos párrafos de este capítulo 212, Santo Tomás emplea una estructura expositiva clásica en la escolástica: el «articulus». En efecto, primero plantea el tema y deja hablar al interlocutor, escuchando sus argumentos, exponiéndolos con claridad y fuerza; y pasa después a dar los suyos. El Angélico se expresa con más claridad en la *Summa Theologiae* (parte 3, q. 35, a. 5 c), donde dice: «La unidad o pluralidad de las relaciones no se toma de los términos, sino de su causa o sujeto. (...) Es manifiesto que Cristo no nació del Padre 'ab aeterno' y de la Madre en el tiempo por el mismo nacimiento. Ni estas dos natividades son de la misma especie. Por tanto, desde este punto de vista, hay que poner en Cristo dos filiaciones, la una temporal y la otra eterna. Pero, como el sujeto de la filiación no es la naturaleza o una parte de la naturaleza, sino sólo la persona o hipóstasis, y en Cristo no hay más hipóstasis o Persona que la eterna, no puede haber en El otra filiación que la que existe en la hipóstasis eterna. (...) De alguna manera las dos opiniones son verdaderas; pues si miramos a la razón perfecta de la filiación, habrá que poner dos filiaciones por la dualidad de nacimientos; pero si consideramos el sujeto de la filiación, que no puede ser sino el supuesto eterno, en Cristo no habrá más que la filiación eterna. Sin embargo, se llama hijo con relación a su Madre, en virtud de la relación que va incluida en la relación de maternidad respecto de Cristo, de la misma manera que Dios se llama Señor por la relación que va implícita en la relación real por la que la criatura está sujeta a Dios. Y aunque la relación de dominio no sea real en Dios, sin embargo, El es realmente Señor por la real sujeción de la criatura; igualmente, Cristo se dice realmente hijo de la Virgen Madre por la relación real de maternidad que tiene con Cristo».

ración de la naturaleza humana es el fin que se propuso el Verbo de Dios al asumirla. Cristo, por tanto, debió estar constituido de tal modo en la naturaleza humana, que pudiera ser convenientemente el Autor de la salvación de la humanidad.

La salvación del género humano consiste en gozar de Dios, lo cual hace al hombre bienaventurado; luego fue necesario que Cristo, según la naturaleza humana, gozara perfectamente de Dios, porque en todo género el principio ha de ser perfecto. El goce de Dios tiene dos aspectos: según la voluntad y según el entendimiento. Según la voluntad, el hombre se adhiere perfectamente a Dios por el amor; y mediante el entendimiento se conoce perfectamente a Dios. La adhesión perfecta de la voluntad a Dios a través del amor se obra por la gracia, que es la que justifica al hombre, según estas palabras: «Siendo justificados gratuitamente por la gracia del mismo» (Rom 3, 24). En efecto: el hombre es justificado cuando se une a Dios por el amor. Por otra parte, el conocimiento perfecto de Dios se adquiere por la luz de la sabiduría, que es el conocimiento de la verdad divina. Luego ha sido necesario que el Verbo de Dios encarnado fuera perfecto en la gracia y en la sabiduría de la verdad. Por eso se dice: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y nosotros hemos visto su gloria, gloria cual el Unigénito debía recibir del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io 1, 14).

Capítulo 214

La plenitud de la gracia de Cristo

424. Con respecto a la plenitud de la gracia de Cristo, debemos considerar que la palabra *gracia* puede entenderse de dos modos (cfr. cap. 143): *primero,* en el sentido de ser grato; y así se dice que uno tiene gracia cuando es grato a otro. *Segundo,* en el sentido de ser otorgada gratuitamente; y en este sentido se dice que un hombre hizo gracia a otro cuando le prestó algún servicio gratuito. Estas dos acepciones de la gracia no son completamente diferentes. En efecto, se da gratuitamente una cosa a alguien cuando aquel, a quien se dispensa el don, es agradable al que lo dispensa, o absolutamente o en algún sentido *(secundum quid).* Es agradable absolutamente *(simpliciter),* cuando el que recibe es

grato al que da, y éste procura unirlo a sí de alguna manera; pues a aquellos que nos agradan, si podemos, los atraemos en la medida en que nos son gratos. Es agradable *secundum quid,* cuando el que recibe el don es agradable a quien le da, porque éste necesita recibir de aquél alguna cosa, pero no pretende asumirlo o unirlo a sí. Por consiguiente, todo el que recibe una gracia, recibe alguna cosa que le es dada gratuitamente; pero no toda persona que recibe un don gratuito es agradable al que le da la gracia. Por esta razón se distinguen dos tipos de gracia: una que es dada sólo gratuitamente *(gratis data),* y otra que además hace agradable *(gratum facit).*

425. Por otra parte, también se dice que es don gratuito aquello que de ninguna manera es debido. *Las cosas se deben de dos maneras:* según la naturaleza o según la operación. *Según la naturaleza* se debe lo que es exigido por el orden natural, a la manera que el hombre tiene un derecho a tener entendimiento, manos y pies. *Según la operación,* se debe una recompensa al que trabaja. Dios ha dado gratuitamente a los hombres aquellos dones que son superiores al orden de la naturaleza y que no pueden adquirirse por merecimiento. No obstante, también se incluyen entre los dones que se llaman gratuitos los que Dios otorga al hombre en razón de los propios merecimientos, no sólo porque el principio de los merecimientos provino de la gracia, sino también porque fueron dados más abundantemente de lo que requerían los merecimientos humanos. Por esto dice el Apóstol: «La vida eterna es una gracia de Dios» (Rom 6, 23).

Los dones que exceden a la capacidad de la naturaleza humana y no son concedidos al hombre en virtud de sus merecimientos, no hacen al hombre agradable a Dios por la sola posesión de estos dones. Es el caso de los dones de profecía, de milagros, de ciencia, de doctrina y otros semejantes concedidos por Dios [72*].

[72*] Se llama gracia de Dios —explica Santo Tomás en la *Summa Theologiae* (parte 1.2, q. 110)— a cualquier efecto de su Voluntad gratuita en el alma del hombre. La gracia de Dios se divide en actual y habitual; operante y cooperante; santificante o «gratum faciens» y «gratis data».—Gracia actual es cierto movimiento del alma causado por Dios para que ésta conozca o ame algo. Gracia habitual es cierta cualidad (hábito) que radica en el alma del hombre como un don habitual, por el cual el hombre participa de la naturaleza divina, se hace hijo adoptivo de Dios, heredero de su gloria y capaz de merecer sobrenaturalmente.—Gracia operante: cuando el

Por ellos, el hombre no está unido a Dios, a no ser por cierta semejanza, en cuanto que participa algo de la bondad divina, por la cual todas las criaturas se asimilan a Dios (cfr. caps. 72 ss., 101). En cambio, hay ciertos dones que hacen al hombre agradable a Dios y le unen a El. Los dones de este género se llaman gracias, no sólo porque se dan gratuitamente *(gratis),* sino también porque hacen al hombre grato a Dios.

426. La unión del hombre con Dios es de dos maneras. Una por el afecto. Y esta unión se produce merced al amor, que, en cierto modo, unifica al hombre con Dios mediante el afecto, según aquellas palabras: «Quien está unido con el Señor, es con El un mismo espíritu» (1 Cor 6, 17). Mediante esta unión, Dios habita también en el hombre: «Cualquiera que me ame, observará mi doctrina, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos mansión dentro de él» (Io 14, 23). Esta misma unión hace también que el hombre esté en Dios, según dice San Juan: «El que permanece en la caridad, en Dios permanece, y Dios en él» (1 Io 4, 16). El hombre que se hace grato a Dios por el don recibido gratuitamente alcanza, por el amor de la caridad, ser un solo espíritu con Dios: que él esté en Dios y que Dios esté en él. Por esto dijo el Apóstol que sin la caridad de nada sirven a los hombres los demás dones, porque no pueden hacerse gratos a Dios si no tienen caridad (cfr. 1 Cor 13, 1-3). Esta gracia es común a todos

---

alma es movida pero no mueve, sino que sólo Dios mueve y a El se atribuye la operación. Gracia cooperante: cuando el alma mueve y es movida por Dios, y la operación se atribuye a ambos.—Gracia santificante es aquella que se ordena a la santificación del sujeto que la posee y por la cual el mismo hombre se une a Dios. Gracia «gratis data» es un don gratuito preternatural concedido por Dios sin méritos precedentes por parte de su sujeto, y que se ordena a que un hombre ayude a otro a santificarse (don de hacer milagros, de interpretar lenguas, de profecía, etc.).—En Cristo, en cuanto Hombre, se dan tres clases de gracia: la gracia de unión, la gracia habitual y las gracias «gratis datae». La *gracia de unión* consiste en el peculiar privilegio por el que la naturaleza humana de Cristo se unió a la Persona del Vebo o, más exactamente, «es el ser personal concedido gratuitamente por Dios a la naturaleza humana en la persona del Verbo» (*Summa Theologiae,* parte 3, q. 6, a. 6). La gracia habitual de Cristo se divide en gracia capital y gracia individual o singular. La *gracia capital* es la plenitud de la gracia concedida a Cristo en cuanto cabeza de su Cuerpo Místico para que de El redunde en los miembros. La *gracia singular* es la gracia de Cristo en cuanto Hombre individual, que es plena y, en algún sentido, infinita (cfr. cap. 215). Además, Cristo tuvo todas las *gracias «gratis datae»,* aunque no siempre las ejerció.

los santos y, por esto, impetrando Cristo-Hombre esta gracia para sus discípulos, dice: «Que sean una cosa» (Io 17, 21) por la conexión del amor, «como nosotros somos una misma cosa» (Io 17, 22).

Hay otra unión del hombre con Dios, que se opera, no sólo por el afecto o la inhabitación, sino también por la unidad de hipóstasis o de persona, de tal suerte, que la misma hipóstasis o persona sea Dios y hombre. Esta unión del hombre con Dios es propia de Jesucristo, y de ella hemos hablado ya con extensión (cfr. caps. 202-212). Es una gracia singular de Cristo-Hombre el estar unido a Dios en la unidad de persona; es un don gratuito, puesto que excede las facultades de la naturaleza y no está precedido de mérito alguno. Este don le hace infinitamente agradable a Dios, de modo que de El se dice especialmente: «Este es mi querido Hijo, en quien tengo puestas todas mis complacencias» (Mt 3, 17; 17, 5).

427. Entre una y otra gracia hay importantes diferencias ontológicas. La gracia que une al hombre con Dios por el afecto es algo habitual en el alma, porque, si esta unión es por un acto de amor y del hábito proceden los actos perfectos, debe comunicarse al alma una gracia habitual para constituirla en este hábito eminentemente perfecto, mediante el cual el alma se une a Dios por el amor. El ser personal o hipostático no es, en cambio, consecuencia de un hábito, sino de las naturalezas a las que pertenecen las hipóstasis o personas. La unión de la naturaleza humana con Dios en la unidad personal no se hace por medio de una gracia habitual, sino por la conjunción de las mismas naturalezas en una persona.

428. Cuanto más se aproxima a Dios una criatura, tanto más participa de su bondad, y recibe más abundantes dones de su influencia; a la manera que recibe más calor el que más se acerca al fuego. No puede haber ni puede imaginarse un medio más íntimo de adhesión de la criatura a Dios que estar unido a Dios en la unidad de persona. Era necesario que, a consecuencia de esta unión de la naturaleza humana con Dios en la unidad de persona, el alma de Cristo estuviera más llena que todas las demás almas de los dones habituales de las gracias. Y así la gracia habitual en Cristo no es una disposición habitual para la unión, sino un efecto

de la unión. Lo cual aparece claramente según el modo de hablar de que se vale el Evangelista cuando, en los pasajes citados, dice: «Hemos visto su gloria, gloria cual el Unigénito debía recibir del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io 1, 14). Cristo hecho Hombre, en cuanto Verbo hecho carne, es el Hijo Unigénito del Padre. Por ser el Verbo hecho carne, debe estar lleno de gracia y de verdad.

429. Entre aquellas cosas que tienen bondad o perfección, es más perfecta la que, además, puede redundar su perfección en otras (así, por ejemplo, brilla más lo que puede iluminar a otros). Luego, del mismo modo que el Hombre-Cristo, por ser el Hijo único del Padre, obtuvo la plenitud suma de gracia, también fue necesario que esta gracia se derivase de El a los demás, de tal suerte que el Hijo de Dios hecho Hombre hiciera a su vez a los hombres dioses e hijos de Dios (cfr. cap. 215; 2 Pet 1, 4), según aquellas palabras del Apóstol a los Gálatas: «Envió Dios a su Hijo formado de una mujer y sujeto a la ley para redimir a los que estaban debajo de la ley, y a fin de que recibiésemos la adopción de hijos» (Gal 4, 4-5).

Por derivarse la gracia de Cristo a los demás hombres, era conveniente que fuera la Cabeza de la Iglesia, porque de la cabeza se comunican la sensibilidad y el movimiento a los demás miembros, conforme a su naturaleza. De este modo la gracia y la verdad pasan de Cristo a los demás hombres; y por esto dice el Apóstol: «Y le ha constituido cabeza de toda Iglesia, la cual es su Cuerpo» (Eph 1, 22).

Cristo puede ser llamado también cabeza, no sólo de los hombres, sino también de los ángeles, en cuanto a la excelencia y a la influencia, aunque no en cuanto a la conformidad de naturaleza, según la misma especie. Y por esto el Apóstol, antes de las palabras que acabamos de citar, dice que Dios Le constituyó —esto es, a Cristo— a su derecha en las regiones celestes sobre toda potestad, principado, virtud y dominación (cfr. Eph 1, 20-21).

430. En virtud de lo dicho se asigna a Cristo una triple gracia. Primero, la gracia de unión, por la cual una naturaleza humana, sin mérito alguno precedente, recibió el don de estar unida al Hijo de Dios en la persona. Segundo, la gracia singular, en virtud de la cual el Alma de Cristo fue más llena que todas las de-

más de gracia y de verdad. En tercer lugar, una gracia capital, en virtud de la cual la gracia se deriva de El a los demás. Esta triple gracia está anunciada en un orden conveniente por el Evangelista, porque respecto de la gracia de unión dice: «El Verbo se hizo carne» (Io 1, 14); respecto de la gracia singular afirma: «Le vimos, como el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io 1, 14); y respecto de la gracia capital añade: «Todos hemos recibido de su plenitud» (Io 1, 16).

CAPÍTULO 215

La gracia de Cristo es infinita

431. Es propio de Cristo tener una gracia infinita, porque, según el testimonio de San Juan Bautista, Dios no dio con medida los dones del Espíritu Santo a Cristo hecho Hombre (confróntese Io 3, 34). En cambio, a los demás se les da con medida la gracia, como dice el Apóstol en su carta a los de Efeso: «A cada uno de nosotros se le ha dado la gracia a medida de la donación de Cristo» (Eph 4, 7).

No hay duda de que la gracia de unión ha sido concedida de un modo finito a los hombres y de modo infinito a Cristo, porque ha sido concedido a los santos ser dioses o hijos de Dios por participación, como don, el cual, por ser criatura, debe necesariamente ser limitado, como lo son las demás criaturas. Cristo, sin embargo, revestido de la naturaleza humana, fue Hijo de Dios no por participación, sino por naturaleza. La Divinidad es infinita por naturaleza; luego, en virtud de la misma unión, Cristo recibió un don infinito, por lo que, sin duda alguna, su gracia de unión es infinita.

432. En cambio, podría dudarse de si es infinita la gracia habitual de Cristo [73*]. Siendo esta gracia un don creado, habría

---

[73*] Synave —en el «Bulletin Thomiste», 3 (1930-1933), 476, nota 2— llamó la atención sobre un supuesto error en la edición de Mandonnet (París 1927, t. 2, p. 157) del *Compendium,* que en este lugar omitiría la frase: «Sed de gratia habituali dubium esse potest, an sit infinita». El mismo «Bulletin Thomiste» discrepaba de la observación de Synave en el volumen siguiente: 4 (1934-1936), n. 94c. Ante las dudas de la crítica, Verardo ha optado por publicar entre corchetes la frase controvertida. Todas las ediciones del *Compendium* anteriores a la de Mandonnet traen el texto completo.

que convenir necesariamente en que tiene una esencia finita. Sin embargo, puede llamarse infinita de tres modos.

Primero, por parte del que la recibe. En efecto, es evidente que la capacidad de una naturaleza creada es finita, porque, aunque pueda recibir un bien infinito por el conocimiento y el goce, no lo recibe de una manera infinita (cfr. cap. 106). Cada criatura tiene, según su especie y naturaleza, una medida determinada de capacidad, sin que esto sea obstáculo para que el poder divino pueda hacer otra criatura de una capacidad superior, en cuyo caso no sería ya de la misma naturaleza según la especie —a la manera que si se añadiera la unidad al número tres, resultaría un número de otra especie—. Cuando no se da a alguno toda la bondad divina de que es capaz naturalmente según su especie, parece que se le concede este don con cierta medida; pero cuando se llena toda la capacidad natural, en este caso no hay medida en la concesión, porque aun cuando la haya por parte del que recibe, no la hay por parte del que da, que está dispuesto a darlo todo, del mismo modo que quien va al río con un vaso encuentra agua sin medida, aun cuando él la tome con medida por causa de la capacidad determinada del vaso. Así, pues, la gracia habitual de Cristo es finita según la esencia; pero se dice que ha sido dada de una manera infinita y sin medida, porque fue dada según toda la capacidad de la naturaleza creada.

En segundo lugar, la gracia es llamada infinita con relación al don recibido. Debemos ahora considerar que no hay obstáculo alguno en que una cosa sea finita, según la esencia, y sea, sin embargo, infinita en razón de cierta forma. En efecto, es infinito en esencia lo que posee toda la plenitud del ser, lo cual sólo conviene a Dios, que es el Ser mismo *(ipsum esse).* Si se supone una forma especial cualquiera no existente en un sujeto, como la blancura o el calor, esta forma no tendría una esencia infinita, porque su esencia estaría limitada al género o a la especie; pero poseería, sin embargo, toda la plenitud de tal especie y, por consiguiente, por razón de la especie no tendría ni término ni medida, poseyendo todo lo que puede pertenecer a tal especie. Cuando la blancura y el calor se encuentran en un sujeto cualquiera, éste no posee siempre todo lo que siempre y necesariamente pertenece a la razón de esta forma, sino sólo en el grado de perfección en que pueda tenerlas ese sujeto, a saber, de tal manera que el modo de

poseerlas se adecúe a la capacidad de las cosas poseídas. La gracia habitual de Cristo, que ha sido finita según la esencia, sin embargo, no ha tenido límite ni medida, porque Cristo recibió todo lo que puede pertenecer a la gracia. Los demás no reciben todo, sino que unos lo reciben de una manera y otros de otra, porque hay diversidad de gracias (cfr. 1 Cor 12, 4).

En tercer lugar, la gracia habitual de Cristo es infinita respecto de la causa. La causa contiene, en cierta manera, el efecto. Por consiguiente, todo aquello cuya causa tiene un poder infinito de influencia posee esta influencia sin medida, y en cierto modo de una manera infinita; por ejemplo, el que poseyera una fuente cuya agua pudiera correr siempre tendría agua sin medida y, en cierto modo, de una manera infinita. Así, pues, el alma de Cristo posee una gracia infinita y sin medida, porque está unida al Verbo, que es el principio indeficiente de la emanación [74*] de todas las criaturas.

433. Por ser infinita la gracia singular del alma de Cristo, de la manera que hemos dicho, se deduce, con la mayor evidencia, que también su gracia como Cabeza de la Iglesia es infinita, porque da de aquello que tiene. De ahí que, habiendo recibido sin medida los dones del Espíritu Santo, tenga poder para dar sin medida lo que pertenece a la gracia capital. De tal modo que su gracia, no sólo es suficiente para la salvación de algunos hombres, sino para la de todo el género humano, según aquellas palabras de San Juan: «El es la víctima de propiciación por nuestros pecados,

---

74* Aquí empleó Santo Tomás el término «emanatio» para designar la acción por la cual surgen todas las cosas del Verbo, como principio indeficiente de ellas, expresión que se acomoda perfectamente al ejemplo que le servía para ilustrar el tema de la infinitud de la gracia singular de Cristo: como se recordará, el Angélico estaba jugando con la idea de una fuente que puede correr (o «manar») sin cesar. Por otra parte, había usado la misma expresión en la *Summa Theologiae* (parte 1, q. 45), en la que encabezó el tratado sobre la creación con el siguiente título: «De modo emanationis rerum a primo principio». No hay, pues, ni neoplatonismo ni, mucho menos, panteísmo en Santo Tomás; sólo un modo de decir que no debe prestarse a confusión, pues debe quedar claro que «hanc quidem emanationem designamus nomine *creationis*» *(ibidem)*. Además, la explicación sistemática de la trascendencia de Dios sobre el mundo es enseñada expresamente por Santo Tomás en *Summa Theologiae,* parte 1, q. 3, a. 8 c, y en los lugares paralelos. Sabemos, por otra parte, que es un dogma claramente definido por el Concilio Vaticano I (Constitución Dogmática *Dei Filius;* DS 3023, 3024 y 3001), la distinción entre Dios y el mundo.

y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (1 Io 2, 2), y aún podría añadirse «y por la de muchos mundos», si muchos existieran.

Capítulo 216

De la plenitud de la sabiduría de Cristo

434. Es conveniente hablar de la plenitud de la sabiduría de Cristo, considerando, en primer lugar, que, supuestas las dos naturalezas —la humana y la divina—, todo lo que pertenece a la una y a la otra debe ser necesariamente doble en El, según ya se ha dicho (cap. 212). La sabiduría conviene a la naturaleza divina y a la naturaleza humana. Se dice de Dios: «El es el sabio de corazón y el fuerte y poderoso» (Iob 9, 4). La Escritura da algunas veces a los hombres el título de sabios, ya con respecto a la sabiduría del mundo, según aquello: «No se gloríe el sabio en su saber» (Ier 9, 23); ya respecto de la sabiduría divina, según estas palabras: «Porque he aquí que yo voy a enviaros profetas, y sabios, y escribas» (Mt 23, 34). Luego es necesario confesar que en Cristo hay dos sabidurías, según las dos naturalezas, a saber: la sabiduría increada, que le conviene en cuanto Dios, y la sabiduría creada, que le conviene en cuanto hombre. Como Dios y Verbo de Dios, es la sabiduría engendrada del Padre, según estas palabras del Apóstol: «Es Cristo la virtud de Dios y la sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24). En efecto, para los seres inteligentes no hay más verbo interior que la concepción de su sabiduría; y como antes hemos dicho (caps. 41, 43, 52) que el Verbo de Dios es perfecto y único, es necesario que el Verbo de Dios sea la concepción perfecta de la sabiduría del Padre; de tal suerte, que todo lo que está contenido en la sabiduría de Dios Padre bajo la forma de no engendrado, esté totalmente contenido en el Verbo bajo la forma de engendrado y concebido. Por esta razón se dice que en Cristo «están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2, 3).

435. En Cristo-Hombre hay dos conocimientos:

1) Uno que es deiforme, porque ve a Dios por esencia y todas las demás cosas en Dios, del mismo modo que Dios, comprendiéndose a Sí mismo, comprende todo lo demás. En virtud de esta

visión, Dios es bienaventurado en Sí mismo, y toda criatura racional goza perfectamente de Dios (en la Vida Eterna). Si Cristo es el Autor de la salvación del género humano, es necesario que semejante conocimiento convenga al Alma de Cristo, como al Autor de la salvación. Convenía que el principio u origen fuese inmutable y de una virtud eminentemente superior (cfrs. capítulos 4 y 21). Luego ha sido conveniente que esta visión de Dios, en que consisten la bienaventuranza de los hombres y su salvación eterna, existiera en Cristo de un modo más excelente que en todos los demás, y como en su principio inmutable.

Entre las cosas mudables y las que no lo son, hay esta diferencia: que las cosas mudables no reciben su perfección propia desde el primer momento, precisamente por ser mudables, sino que la consiguen por la sucesión del tiempo. Las cosas inmutables, por el contrario, gozan, en cuanto tales, de sus perfecciones desde el principio de su ser. Por tanto, era conveniente que Cristo, Autor de la salvación del género humano, poseyera desde el principio de su Encarnación la visión plena de Dios y no que recibiera tal visión por la sucesión del tiempo, como los santos.

Fue también conveniente que el Alma de Cristo, que estaba más íntimamente unida a Dios que ninguna otra, tuviera mucha mayor bienaventuranza por la visión de Dios que las demás criaturas. Pues en la visión de Dios se distinguen diversos grados, según que se vea más claramente a Dios que es causa de todas las cosas. Cuanto más plenamente se ve una causa, tanto más puede percibirse en ella sus efectos, porque para conocer más una causa hay que conocer más claramente su virtud; y el conocimiento de esta virtud no puede existir sin el conocimiento de los efectos, porque la cantidad de la virtud suele medirse por los efectos. Por esta razón, entre los santos que ven la esencia de Dios, hay algunos que perciben en El mayor número de efectos o razones de las obras divinas, que aquellos otros que tienen una visión menos clara de la esencia divina; y en virtud de esto, los ángeles inferiores son instruidos por los superiores, como se dijo antes (cap. 126). El Alma de Cristo, por gozar de la suma perfección de la visión divina más que todas las demás criaturas, contempla plenamente en Dios todas las obras divinas con sus razones, cualesquiera que sean, fueren o hayan sido, de modo que, no sólo ilumina a los hombres, sino también a los ángeles más ele-

vados. Por esta razón dice el Apóstol que «todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios, están encerrados en El» (Col 2, 3); y que «todas las cosas están desnudas y patentes a sus ojos» (Heb 4, 13).

436. Sin embargo, el Alma de Cristo no puede llegar a la comprensión de la Divinidad, porque, como antes hemos dicho (cap. 106), para que una cosa sea comprendida por el conocimiento es necesario que sea tan conocida como susceptible sea de serlo. Cada cosa es susceptible de ser conocida, en la medida que es y es verdadera: el Ser divino es infinito, lo mismo que su verdad; luego Dios es infinitamente cognoscible. Ninguna criatura puede conocer de una manera infinita, aun cuando lo que conoce sea infinito; luego ninguna criatura viendo a Dios puede comprenderle. El Alma de Cristo es una criatura, y es creado todo lo que en Cristo pertenece exclusivamente a la naturaleza humana, porque de otro modo la naturaleza de la humanidad en Cristo no sería diferente de la naturaleza de la Divinidad, única increada. La hipóstasis o la Persona del Verbo de Dios es increada, y esta hipóstasis es una en dos naturalezas, por cuya razón no llamamos a Cristo «criatura» en términos absolutos, porque bajo el nombre de Cristo está comprendida la hipóstasis. Sin embargo, decimos que el Alma de Cristo o su Cuerpo son una criatura. El Alma de Cristo no comprende, por consiguiente, a Dios, sino que Cristo le comprende por su sabiduría increada. Y en este sentido, hablando de la comprensión, dice el Señor: «Nadie conoce al Hijo, sino al Padre, ni conoce ninguno al Padre sino el Hijo» (Mt 11, 27).

437. Es lo mismo comprender la esencia de una cosa que comprender su virtud (o capacidad de actuar), pues cualquier ser puede actuar en cuanto está en acto; luego si el Alma de Cristo no puede comprender la esencia de la Divinidad, como dijimos antes (cap. 216), tampoco es posible que comprenda la virtud divina. La comprendería si conociera todo lo que Dios puede hacer y por qué medios puede producir los efectos, lo cual es imposible. Por consiguiente, el Alma de Cristo no conoce todo lo que Dios puede hacer, ni los medios de que se vale para obrar.

438. Pero como Cristo, en cuanto Hombre, fue antepuesto a toda criatura por Dios Padre, fue conveniente que tuviera en la

visión de la esencia divina el pleno conocimiento de las obras de Dios, cualesquiera que fuesen. En virtud de este conocimiento, se dice que el Alma de Cristo lo sabe todo, porque tiene pleno conocimiento de todas las cosas que son, han sido y serán. Entre las demás criaturas que ven a Dios, unas tienen —en la visión misma de Dios— un conocimiento más pleno y otras menos pleno de los efectos de que hemos hablado.

2) Además de este conocimiento de las cosas que adquiere en la visión de Dios un entendimiento creado, hay otros modos de conocimiento, por los que las criaturas adquieren el conocimiento de las cosas. Los ángeles, además del conocimiento matutino, por cuyo medio conocen las cosas en el Verbo, tienen el conocimiento vespertino en sus propias naturalezas [113]. Esta especie de conocimiento conviene de un modo a los hombres, según su naturaleza, y de otro a los ángeles. Los hombres, según su naturaleza, adquieren, a partir de los sentidos, la verdad de las cosas, como dice Dionisio [114]; de tal modo, que las especies inteligibles son abstraídas en su entendimiento de los fantasmas por la acción del entendimiento activo. Los ángeles, en cambio, adquieren la ciencia de las cosas por la influencia de la luz divina; de suerte que así como el ser de las cosas procede de Dios, así también las razones de las cosas o sus semejanzas son impresas por Dios en el entendimiento de los ángeles.

En unos y otros, esto es, tanto en los hombres como en los ángeles, además de este conocimiento que les conviene conforme a su naturaleza, se encuentra cierto conocimiento sobrenatural de los misterios divinos, sobre los que los ángeles son instruidos por otros ángeles, y los hombres por revelaciones proféticas (cfr. capítulo 126).

439. Como no puede negarse al Alma de Cristo, la más excelente de todas las criaturas, ninguna de las perfecciones concedidas a las criaturas, es conveniente atribuirle otros tres modos

---

113 Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae,* parte 1, q. 58, a. 6.—Cfr. SAN AGUSTÍN, *De genesi ad litteram,* lib. 4, cap. 24 (PL 34, 313).

114 DIONISIO, *De divinis nominibus,* cap. 7, parágr. 2 (PG 3, 868 C) (ed. Pera-Caramello-Mazzantini, n. 308, p. 265a); cap. 7, paráfrasis Pachymerae parágr. 3 (PG 3, 886 C).—Cfr. SANTO TOMÁS, *In Librum Dyonisii de Divinis nominibus expositio,* lib. 7, lect. 2 (ed. Pera-Caramello-Mazzantini, n. 713, p. 267a).

de conocimiento, además del conocimiento por cuyo medio ve la esencia de Dios y todas las cosas en El.

a) *Uno* de estos tres conocimientos es el experimental, como el de los demás hombres, por el que conoció las cosas por los sentidos, como conviene a la naturaleza humana.

b) *Otro* conocimiento fue infundido divinamente para que conociera todas las cosas que son objeto efectivo o posible del conocimiento natural del hombre. En efecto, no era conveniente que la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios careciera de perfección alguna estando, como estaba, destinada a rehabilitar a toda la naturaleza humana. Todo lo que está en potencia es imperfecto antes de estar en acto; el entendimiento humano está en potencia respecto a las cosas inteligibles que el hombre puede comprender naturalmente; luego el Alma de Cristo recibió divinamente el conocimiento de todas estas cosas, por las especies infusas, para que toda la potencia del entendimiento humano fuese reducido a acto.

c) Pero como Cristo, en el orden de la naturaleza humana, no fue solamente el restaurador de la naturaleza, sino el propagador de la gracia, fue dotado de un tercer conocimiento, por cuyo medio conoció plenísimamente todo lo perteneciente a los misterios de la gracia, que exceden al conocimiento natural del hombre. Estos misterios son conocidos de los hombres por el don de sabiduría o por el espíritu de profecía, porque el entendimiento humano está en potencia para conocer tales cosas, aun cuando sea puesto en acto por un agente de un orden superior. Para conocer las cosas naturales, es puesto en acto por la luz del entendimiento agente; en cambio, adquiere el conocimiento de las demás cosas por la luz divina (cfr. cap. 104).

440. De lo que acabamos de decir resulta que el Alma de Cristo recibió el sumo grado de conocimiento —entre todas las criaturas— en la visión de Dios, por cuyo medio vio la esencia divina y las otras cosas en la misma esencia. Lo mismo que decimos con respecto al conocimiento de los misterios de la gracia, sucede con respecto al conocimiento de las cosas naturales, susceptibles de ser conocidas. De donde se sigue que Cristo no pudo progresar en ninguna de estas tres clases de conocimientos. Es evidente que la experiencia de los sentidos del cuerpo le hizo co-

nocer más y más las cosas sensibles por la sucesión del tiempo, y por esta razón Cristo sólo pudo progresar en los conocimientos experimentales, según estas palabras: «Jesús entre tanto crecía en sabiduría, en edad y en gracia» (Lc 2, 52). Este pasaje puede, sin embargo, ser entendido también en el sentido de que Cristo progresaba en sabiduría, no porque se hiciera más sabio, sino porque su sabiduría era más provechosa a los hombres instruyéndolos más y más. Esto fue así para que se mostrase conforme a los demás hombres, porque si en la infancia hubiera demostrado una sabiduría perfecta, el misterio de la Encarnación habría parecido una pura ilusión.

CAPÍTULO 218

De la formación del Cuerpo de Cristo que no procede de semen de varón

444. No convenía, sin embargo, que el Cuerpo de Cristo fuese formado en la naturaleza humana del mismo modo que los demás hombres. Puesto que tomaba esta naturaleza para purificarla del pecado, convenía que la asumiera de tal modo que no contrajese bajo ningún aspecto el contagio del pecado. Los hombres contraen el pecado original al ser engendrados por la virtud activa humana, que está en el semen viril, pues el pecado original originado preexistía como razón seminal en el Adán prevaricador. Del mismo modo que el primer hombre habría transmitido —de no pecar— la justicia original a sus descendientes al transmitirles la naturaleza, así también les transmitió el pecado original transmitiéndoles la naturaleza, el cual tiene su origen en la virtud activa del semen viril. Fue, pues, necesario que el Cuerpo de Cristo se formase sin el concurso de tal substancia seminal [76*].

445. Además de esto, la virtud activa del semen viril obra naturalmente y, por consiguiente, el hombre que por él es engendrado sólo llega a la perfección por progresos graduales: porque todas las cosas naturales llegan a fines determinados por medios determinados. Sin embargo, fue conveniente que el Cuerpo de Cristo, desde el mismo momento que lo tomó, fuese perfecto y estuviese animado de un alma racional; porque el Hijo de Dios no puede tomar un cuerpo, si no está unido a un alma racional, aun cuando no fuese perfecto según la debida cantidad; luego el Cuerpo de Cristo no ha debido ser formado por virtud del semen viril (cfr. nota 31*).

[76*] Santo Tomás trata ampliamente el tema del pecado original y de su transmisión en la cuestión disputada *De malo,* q. 4. Cfr., sobre este tema, nuestra nota 52*.—La tesis tomista, según la cual el pecado original se transmite por el semen viril, debe abandonarse como hipótesis errónea después de la definición del Dogma de la Inmaculada Concepción (cfr. nuestra nota 80*).

CAPÍTULO 219

La formación del Cuerpo de Cristo

446. Si la formación del cuerpo del hombre se opera naturalmente por el semen viril, de cualquier modo que se haya formado el Cuerpo de Cristo, debió formarse de un modo sobrenatural. Sólo Dios es el Autor de la naturaleza y, como tal, puede obrar de un modo sobrenatural en las cosas naturales, como hemos dicho antes (caps. 96, 136); y de aquí se deduce que sólo Dios formó milagrosamente este Cuerpo de la materia de la naturaleza humana. Aunque toda la operación de Dios en la criatura sea común a las tres Personas, sin embargo, por razón de cierta conveniencia, la formación del Cuerpo de Cristo se atribuye al Espíritu Santo. En efecto, el Espíritu Santo es el Amor del Padre y del Hijo, mediante el cual se aman mutuamente y, al mismo tiempo, nos aman a nosotros. Dios, como dice el Apóstol a los de Efeso, estableció que su Hijo se encarnase por el sumo amor que nos profesa (cfr. Eph 2, 4). Fue conveniente, pues, que la formación de la carne se atribuyera al Espíritu Santo (que es el Amor).

447. Además, el Espíritu Santo es el Autor de todas las gracias, porque en El se nos dan primeramente y gratis todos los dones. Fue una gracia superabundante la asunción de la naturaleza humana en la unidad de la Persona divina, como antes hemos dicho (caps. 214 y 215). Luego, para mostrar que fue algo gratuito, se atribuye al Espíritu Santo la formación del Cuerpo de Cristo.

448. Y también se dice que el Espíritu Santo formó el Cuerpo de Cristo —por analogía a partir del conocimiento que tenemos del verbo humano y del espíritu del hombre—. En efecto, el verbo humano, al existir en el corazón, es semejante al Verbo eterno, que existe en el Padre. Y así como el verbo humano toma una voz para darse a conocer sensiblemente a los hombres, así también el Verbo de Dios tomó carne para aparecer visiblemente a los hombres. La voz humana es formada por el espíritu del hombre; luego la carne del Verbo debió ser formada por el Espíritu del Verbo.

CAPÍTULO 220

Exposición del artículo del Símbolo sobre la Concepción y Natividad de Cristo

449. Para no incurrir en el error de Ebión y de Cerinto (confróntese cap. 202), que dijeron que el Cuerpo de Cristo fue formado por el semen viril [115], se dice en el Símbolo de los Apóstoles que *fue concebido por obra del Espíritu Santo* [116]. En lugar de estas palabras, se lee en el Símbolo de los Padres: *Y se encarnó del Espíritu Santo* [117], para que se crea que tomó una carne verdadera y no un cuerpo fantástico, como pretenden los maniqueos [118].

En el Símbolo de los Padres se añade: *Por nosotros los hombres* [119], para no caer en el error de Orígenes, que enseñó que los mismos demonios serían liberados por virtud de la Pasión de Cristo [120]. Se añade también en el mismo Símbolo: *Por nuestra salvación* [121], para demostrar que el misterio de la Encarnación de Cristo es suficiente para la salvación del género humano, contra la herejía de los nazareos [122], que afirmaban que la fe en Cristo no era suficiente para la salvación del género humano sin las obras de la Ley. Se añade también en el mismo Símbolo: *Bajó del cielo* [123] para excluir el error de Fotino [124], que afirmaba que Cristo era un puro hombre, añadiendo que tuvo principio de María, a fin de que fuese más apto para subir al cielo por los méritos de su vida, que tenía su principio en la tierra, que había descendido a la tierra en carne de origen celestial (cfr. cap. 202).

---

115 Cfr. SAN AGUSTÍN, *De haeresibus,* caps. 8 y 10 (PL 42, 27).
116 *Symbolum Apostolorum,* art. 3.
117 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*
118 Cfr. SAN AGUSTÍN, *De haeresibus,* cap. 46 (PL 42, 37).
119 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*
120 ORÍGENES, *Peri archon,* lib. 1, cap. 6 (PG 11, 165 C; 169 A); lib. 1, cap. 8 (PG 11, 178).
121 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*
122 Cfr. SAN AGUSTÍN, *De haeresibus,* cap. 9 (PL 42, 27).—NAZAREOS o nazarenos son cristianos del siglo I que, procedentes del judaísmo, junto a las prácticas de la religión de Jesús cumplían escrupulosamente la Ley de Moisés.
123 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*
124 Cfr. SAN AGUSTÍN, *De haeresibus,* cap. 46 (PL 42, 34).

Por último, se añade: *Y se hizo carne* [125] para no incurrir en el error de Nestorio (cfr. cap. 203), que afirmaba que el Hijo de Dios, de que habla el Símbolo, era más bien un habitante del hombre que un hombre [126].

CAPÍTULO 221

Convenía que Cristo naciera de una virgen

450. Hemos mostrado antes (cap. 217) que convenía que el Hijo de Dios tomase carne de la materia de la naturaleza humana y que, siendo la mujer la que proporciona la materia en la generación humana, Cristo debió tomar carne de una mujer, según aquellas palabras del Apóstol a los Gálatas: «envió Dios a su Hijo formado de una mujer» (Gal 4, 4). La mujer tiene necesidad del concurso del hombre para que la materia que proporciona se transforme en cuerpo humano. La formación del Cuerpo de Cristo no debió efectuarse por la virtud del semen viril, como ya dijimos (capítulo 218); en consecuencia, la mujer, de la cual tomó carne el Hijo de Dios, concibió sin comunicación del semen viril.

451. Cuanto más lleno está uno de los dones espirituales, tanto más distante está de las cosas carnales, porque el hombre se eleva por las cosas espirituales, y se rebaja por las cosas carnales. Si había de formarse el Cuerpo de Cristo por la operación del Espíritu Santo, la mujer de quien Cristo tomó cuerpo debía estar eminentemente colmada de los dones espirituales, a fin de que el Espíritu Santo no sólo fecundara su alma por las virtudes, sino también su seno por la prole divina.

Por consiguiente, fue necesario que además de estar su alma exenta de pecado, estuviera también su cuerpo libre de toda corrupción de la concupiscencia carnal. Por ello, ni en la concepción de Cristo, ni antes, ni después, experimentó la Virgen concurso de varón [77*].

---

125 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

126 Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa,* lib. 3, cap. 3 (PG 94, 994 B); TEODORO DE MOPSUESTIA, *Fragmenta Dogmatica —Ex libris de Incarnatione,* n. 7 (PG 66, 975 B); II CONCILIO DE CONSTANTINOPLA, can. 4 y 5 (DS 424-426).

77* La Iglesia católica enseña tres verdades sobre el dogma de la perpetua virginidad de María: que fue Virgen *antes* del parto, *en* el parto y

452. Convenía por razón de Aquel que había de nacer de Ella, que fuese virgen. En efecto, Cristo vino al mundo tomando carne para elevarnos al estado de la resurrección, en el que no habrá esponsales ni matrimonios, sino que los hombres estarán en el cielo como los ángeles (cfr. Mt 22, 30). Por esta razón, Cristo enseñó la práctica de la continencia y de la virginidad, a fin de que brillara en la vida de los fieles cierto reflejo de la gloria futura [78*]. Fue conveniente, por tanto, que glorificase la pureza de vida en su nacimiento, naciendo de una virgen. Por esta razón se lee en el Símbolo de los Apóstoles: *Nació de María Virgen* [127]. Y en el Símbolo de los Padres se dice que se *encarnó* en el seno de la Virgen María [128], para refutar el error de Valentín y otros [129], que afirmaban que el Cuerpo de Cristo era fantástico o de otra

---

después del parto. El Sínodo de Letrán del año 649, presidido por el Papa Martín I, declaró: «si alguien, según los Santos Padres, no confiesa que propia y verdaderamente la Santa Madre de Dios y siempre Virgen e Inmaculada ... concibió sin semen y del Espíritu Santo ... y que dio a luz sin corrupción (de su virginidad), permaneciendo indisoluble su virginidad aun después del parto, sea anatema» (can. 3, DS 503). Y en el mismo sentido se expresó Pablo IV, condenando «a todos y cada uno ... de los que afirmaron ... que (María) no perseveró siempre en la integridad de la virginidad, es decir, antes del parto, en el parto y perpetuamente después del parto ...» (Constitución *Cum quorundam hominum,* 7.VIII.1555; DS 1880). El dogma apunta, ante todo, a la integridad corporal, aunque también comprende en sí la entrega total de María a Dios, pues toda su energía anímica y espiritual se abandonó a El. *Virginitas corporis* y *virginitas mentis* y *virginitas sensus,* por lo que es «más Santa que la santidad y sola Santa, Purísima en el alma y en el cuerpo, que superó toda integridad y virginidad» (Pío IX, Ep. Apostólica *Ineffabilis Deus,* 8.XII.1854; DM 294).

78* Este argumento empleado por Santo Tomás, para justificar la superioridad del celibato «propter regnum caelorum» sobre el estado matrimonial, se conoce con el nombre de argumento escatológico, y es una de las tres razones empleadas por el Concilio Vaticano II (Decreto *Presbyterorum ordinis,* n. 16) y por el Papa Pablo VI (Encíclica *Sacerdotalis caelibatus,* 24.VI.67, nn. 33-34), para recomendar el celibato sacerdotal.—Que el celibato «propter regnum caelorum» es más digno y superior (más perfecto) que el estado matrimonial, aun siendo el matrimonio un camino claro de santidad para los hombres, fue definido en el Concilio de Trento (decreto *Sobre el matrimonio,* sesión XXIV, de 11.XI.1563, can. 10; DS 1810) y confirmado otra vez por Pío XII (Encíclica *Sacra virginitas,* 25.III.54; DS 3911).

127 *Symbolum Apostolorum,* art. 3.

128 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

129 Cfr. SAN AGUSTÍN, *De haeresibus,* cap. 11 (PL 42, 28); cfr. TERTULIANO, *Adversus valentinianos,* cap. 27 (PL 2, 581 A); cfr. SAN IRENEO, *Adversus haereses,* lib. 7, caps. 7 y 11 (PG 7, 514 A y 562 B).

naturaleza (cfr. cap. 207), y que no había sido tomado del de la Virgen, ni formado en su seno (cfr. cap. 208).

CAPÍTULO 222

La bienaventurada Virgen María es Madre de Cristo

453. Lo dicho antes basta para refutar el error de Nestorio (cfr. cap. 203), que no quería confesar que la Virgen María fuese Madre de Dios [130]. En ambos Símbolos se dice *que el Hijo de Dios nació de la Virgen María* [131], o *que se encarnó en Ella* [132]. Se llama madre a una mujer de la que nace un hombre, porque proporciona la materia de la concepción humana; luego la bienaventurada Virgen, que suministró la materia de la concepción del Hijo de Dios, debe ser llamada verdadera Madre del Hijo de Dios. Importa poco al hecho de ser madre la virtud, sea la que fuere, por la cual se forma la materia suministrada por ella; por consiguiente, la mujer que suministró una materia que debió recibir su forma por la operación del Espíritu Santo, no es menos madre que la que proporciona la materia para ser formada por el poder del semen viril.

454. Si hubiera alguno que se atreviera a decir que la bienaventurada Virgen no debe ser llamada Madre de Dios, porque de Ella se tomó solamente la carne, y no la divinidad, como afirmaba Nestorio, el que tal diga no sabe lo que dice. En efecto, una mujer no es llamada madre de alguno porque todo lo que esté en él esté tomado de ella. El hombre consta de alma y cuerpo, y es más hombre en virtud del alma que en virtud del cuerpo. El alma del hombre no procede de la madre; porque, o es creada inmediatamente por Dios, y así es la verdad [79*]; o porque procede por tra-

130 Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa,* lib. 3, cap. 3 (PG 94, 994 B); TEODORO DE MOPSUESTIA, *Fragmenta Dogmatica ex libris de Incarnatione,* n. 7 (PG 66, 975 B); II CONCILIO DE CONSTANTINOPLA, can. 4 y 5 (DS 424-426).

131 *Symbolum Apostolorum,* art. 3.

132 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

79* Pío XII enseñó claramente: «pues la fe católica nos manda sostener que las almas son creadas inmediatamente por Dios» (Encíclica *Humani generis,* 12.VIII.1950, DS 3896). El traducianismo, entendido como aquella doctrina que afirma que «así como los padres transmiten los cuerpos al género humano de la hez material, de modo semejante dan también

ducción, como algunos han creído [133]; y tampoco en este segundo caso procedería de la madre, pues procedería más bien del padre, porque en la generación de los demás animales, según la doctrina de los filósofos [134], el macho da el alma y la hembra el cuerpo.

Por consiguiente, así como una mujer es llamada madre de un individuo porque de ella se tomó la materia de su cuerpo, así también, y por la misma razón, la bienaventurada Virgen María debe ser llamada Madre de Dios, puesto que suministró la materia del Cuerpo de Dios. Es necesario decir que este cuerpo es verdaderamente el Cuerpo de Dios si es asumido en la unidad de la Persona del Hijo de Dios, que verdaderamente es Dios. Los que confiesan que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana en unidad de persona, están obligados a decir que la bienaventurada Virgen María es Madre de Dios. Como Nestorio decía que la Persona de Dios y la Persona del Hombre Jesucristo no eran una única Persona, negaba, por consiguiente, que la Virgen María fuese la Madre de Dios.

CAPÍTULO 223

El Espíritu Santo no es el Padre de Cristo

455. Aunque se diga que el Hijo de Dios fue concebido y se encarnó en el seno de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, no puede afirmarse que el Espíritu Santo sea el padre de Cristo hecho Hombre, aun cuando a la bienaventurada Virgen María se la llame Madre. En la bienaventurada Virgen María se

---

el espíritu del alma vital», ha sido condenado por la Iglesia (Anastasio II, *Bonum atque iucundum,* 23.VIII.498; DS 360).

133 TERTULIANO, *De Anima,* cap. 19 (PL 2, 682).—SAN GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio,* cap. 29 (PG 44, 235 D).—TEODORO ABUCARA, op. 35 (PG 97, 1590 A).—Cfr. SAN AGUSTÍN (Creacionismo), Ep. 190: *Ad Optatum,* nn. 2 y 15 (PL 33, 857 y 862); *Contra Iulianum,* lib. 5, cap. 4 (PL 44, 794).—Cfr. cap. 93.—TERTULIANO, apologeta y escritor latino de primera línea, nació en Cartago ca. 160. Murió en la herejía allí mismo, ca. 220.—SAN GREGORIO DE NISA, Padre de la Iglesia —uno de los tres capadocios—, nació ca. 335 y murió ca. 394. Fue obispo de Nisa.—TEODORO ABUCARA, metropolitano de la provincia de Carrhes (Coria, Mesopotamia), en el siglo VII; tomó parte en las perturbaciones que afligieron a la Iglesia de Constantinopla con ocasión del cisma de Focio.

134 ARISTÓTELES, *De generatione animalium,* lib. 1, cap. 2; lib. 2, cap. 4; lib. 4, cap. 1 (ed. Louis, pp. 3, 66 y 141).

encuentra todo lo que pertenece a la razón de madre, porque Ella suministró la materia a la concepción de Cristo, que debía efectuarse por obra del Espíritu Santo, en tanto que no se encuentra en el Espíritu Santo todo lo que exige la razón de padre, porque para ser padre es necesario que produzca a partir de su naturaleza un hijo que tenga la misma naturaleza. Esta es la razón por la que no puede llamarse padre a un agente cuyo efecto no provenga de su substancia ni le sea semejante en naturaleza. En efecto, no decimos —sino metafóricamente— que el hombre es padre de las cosas que produce por medio de un arte cualquiera. El Espíritu Santo es, en verdad, de la misma naturaleza que Cristo respecto a la naturaleza divina, según la cual no es padre de Cristo, sino que, por el contrario, procede de El; pero según la naturaleza humana, el Espíritu Santo no es de la misma naturaleza que Cristo, porque en Cristo hay una naturaleza humana diferente de naturaleza divina (cfr. caps. 206, 209, 211), sin que sea una parte de la naturaleza divina la que se ha convertido en naturaleza humana (cap. 206). El Espíritu Santo, por consiguiente, no puede ser llamado padre de Cristo hecho Hombre.

456. Además, todo lo que en el hijo hay de más principal procede del padre, y lo que es secundario de la madre. En efecto, en los demás animales el alma proviene del padre y el cuerpo de la madre (cfr. caps. 28 y 222, y nota 134); pero en el hombre, aun cuando el alma racional no procede del padre, pues es creada por Dios, es la virtud del semen paterno la que obra dispositivamente con respecto a la forma. Lo más principal que hay en Cristo es la Persona del Verbo, que de ninguna manera procede del Espíritu Santo; luego el Espíritu Santo no puede ser llamado padre de Cristo.

Capítulo 224

La santificación de la Madre de Dios [80*]

457. Así, pues, según aparece por lo anteriormente dicho (caps. 221-222), la bienaventurada Virgen María se convirtió en

[80*] Este capítulo 224 fue suprimido en la edición de Carbonero y Sol, la traducción castellana de 1862. En cambio, ha sido incluido en la mayoría de las versiones modernas: alemana (Fäh), inglesa (Vollert) e italiana (Fran-

la Madre del Hijo de Dios al concebir por obra del Espíritu Santo, y por eso convenía que fuera limpia, con una excelsa pureza, por la cual se acomodase a Hijo tan eminente. Y por ello hay que creer que Ella estuvo inmune de toda mancha de pecado actual, no sólo mortal sino incluso venial, cosa que no puede convenir a ningún santo después de Cristo, pues se dice: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos, y no hay verdad en nosotros» (1 Io 1, 8). Pero de la Virgen Madre de Dios pueden entenderse aquellas palabras: «Toda hermosa eres, amiga mía, no hay defecto alguno en ti» (Cant 4, 7).

458. Y no sólo estuvo inmune de pecado actual, sino que también fue purificada del original, por especial privilegio [81*].

---

cini Bruni). La razón de que se suprimiera estriba en la particular doctrina que Santo Tomás vierte en él sobre el privilegio singular de la Inmaculada Concepción. En efecto, el texto latino de Verardo, que es el que nosotros hemos empleado para la traducción, dice con toda claridad que María fue santificada del pecado original después de su concepción pasiva. Tal tesis no ha podido menos que decepcionar a los mejores tomistas, que han tratado por todos los medios de probar que Santo Tomás nunca defendió claramente, o por lo menos de modo definitivo, la tesis anti-inmaculista. Así, por ejemplo, Garrigou-Lagrange (1931) sostuvo que había habido como tres etapas en la doctrina de Santo Tomás sobre la Inmaculada Concepción: de joven habría defendido la concepción purísima, movido por devoción y admiración a la Madre de Dios; en su etapa media, falto de argumentos teológicos y por el hecho de que la Iglesia de Roma no celebrase la fiesta, como lo hacían otras iglesias de Oriente, habría adoptado una actitud de reserva; finalmente, en su madurez, habría vuelto a sostener esta verdad por convicción. La hipótesis de Garrigou tropezaba con la evidencia del texto del *Compendium Theologiae,* escrito —según él— al final de su vida. Por ello tuvo que apelar al expediente de una supuesta incongruencia en la redacción del capítulo 224, en el que Santo Tomás habría puesto las bases para concluir la Concepción Inmaculada, y, sin embargo, terminado por negarla. Por tanto, habría que concluir rechazando la autenticidad del texto que se atribuye al Doctor Angélico. En auxilio de la intuición de Garrigou vino el descubrimiento de Rossi (1957) y de Destrez, que pudieron localizar 49 manuscritos del *Compendium Theologiae,* entre ellos los más antiguos y mejores, en los que se lee, con algunas variaciones: que María «nec mortale, nec veniale, nec originale peccatum incurrit».

[81*] Santo Tomás niega aquí el privilegio de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen, que fue definido solemnemente como Dogma casi seiscientos años después por el Papa Pío IX, en su bula *Ineffabilis Deus* (8.XII.1854) de la siguiente manera: «La Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo» (DS 2803).—Duns Escoto argumentaba, pocos años después de la muerte de Santo Tomás, que Cristo, Mediador y Redentor

Fue concebida, no obstante, con pecado original, puesto que fue engendrada con intervención de los dos sexos (cfr. nota 76*). El privilegio de concebir sin unión sexual se reservaba sólo para Ella que, permaneciendo virgen, había de concebir al Hijo de Dios. La unión de los dos sexos, que no puede ser sin pasión después del pecado de nuestros primeros padres, transmite el pecado original.

459. Del mismo modo, si no hubiera sido concebida con el pecado original no habría necesitado ser redimida por Cristo y entonces Cristo no sería el Redentor universal de los hombres, lo cual desdice de la dignidad de Cristo. Por tanto, debe mantenerse que fue concebida con el pecado original aunque fue limpia de él de un modo especial. Algunos son limpios del pecado tras su nacimiento del vientre materno, como los que son santificados en el bautismo; otros, según leemos, por un gracioso privilegio son santificados incluso en el seno materno, como se dice de Jeremías: «Antes que yo te formara en el seno materno, te conocí; y antes que tú nacieras te santifiqué» (Ier 1, 5). Y el Angel dice de Juan Bautista: «Será lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre» (Lc 1, 15). Lo que fue concedido al Precursor de Cristo y al Profeta no puede creerse que fuera denegado a su mis-

---

Universal, tuvo respecto de la Santísima Virgen una mediación más excelente que respecto de ninguna otra criatura, la cual mediación no hubiera sido excelente sobremanera si no hubiese preservado a María de la mancha del pecado original (*In Sententiarum,* lib. 3, d. 3, q. 1, n. 5; ed. Vivès, vol. 14, pp. 160b-161a). Además, y respondiendo a otra dificultad que ya se había planteado el Aquinatense, y que no había podido resolver, según la cual para ser redimida debería haber sido *antes* concebida en pecado; Duns Escoto observa sutilmente que: «en el primer instante, cuando fue concebida su naturaleza, María era hija de Adán y no tenía la gracia; pero de ahí no se sigue que en ese instante de la naturaleza —entendido comó el instante absolutamente primero— haya sido privada de la gracia, pues la naturaleza del alma precede tanto a la privación de la justicia como a la misma justicia; a lo más se podría inferir que, en la razón de la naturaleza, según la cual era hija de Adán, no se incluye la justicia ni la carencia de ella» (*In Sententiarum,* lib. 3, d. 3, q. 1, n. 16; ed. Vivès, vol. 14, p. 172a-b).—JUAN DUNS ESCOTO, filósofo y teólogo escocés, nacido hacia 1265 y fallecido en Colonia en 1308. Estudió en París y enseñó, además, en Cambridge y en Oxford. Nos ha dejado, entre otras obras, dos comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Es Doctor de la Iglesia, conocido por el apelativo de «Doctor subtilis». Perteneció a la Orden Franciscana.

ma Madre: Creemos, por tanto, que fue santificada en el vientre materno antes de su nacimiento.

460. Pero tal santificación no fue anterior a la infusión del alma (cfr. nota 31*). De lo contrario nunca habría estado sujeta al pecado original y no habría necesitado de la redención. Sólo puede ser sujeto del pecado la criatura racional; del mismo modo, la gracia santificante radica en primer lugar en el alma y no puede acceder al cuerpo más que a través del alma: de donde se deduce que debemos creer que Ella fue santificada después de la infusión del alma.

461. Sin embargo, su santificación fue mayor que la de aquellos otros que fueron santificados en el claustro materno. Pues éstos fueron limpios del pecado original, pero no les fue dado el que después no pudieran pecar, al menos venialmente. Mas la bienaventurada Virgen María fue santificada con tal abundancia de gracia, que desde entonces no sólo fue conservada inmune de todo pecado mortal, sino incluso del venial [82*].

462. El pecado venial se comete a veces sin el debido apercibimiento, porque surge de algún movimiento desordenado de la concupiscencia o de otra pasión que se anticipa a la razón. Por lo que esos movimientos primeros se llaman (propiamente) pecados. En consecuencia, la bienaventurada Virgen María nunca pecó venialmente, puesto que no sintió ningún movimiento desordenado de las pasiones. Este tipo de movimientos desordenados son debidos a que el apetito sensitivo, que es el sujeto de estas pasiones, no se somete a la razón, de modo que, a veces, se mueve desorde-

---

82* Aunque Santo Tomás se equivoca, como ya hemos señalado, al admitir que la Virgen María tuvo —aunque por breve tiempo— pecado original, sin embargo, acierta al reconocer que le fue concedido un privilegio singular, según el cual no podía cometer ni pecados mortales ni veniales. El Concilio de Trento definió (Sesión VI, 13.I.1547, Decreto *de iustificatione,* can. 23) que todo hombre, una vez justificado verdaderamente, puede pecar y perder la gracia, y que nadie «puede en su vida entera evitar todos los pecados, aun los veniales, si no es por especial privilegio de Dios, como la Iglesia lo enseña de la bienaventurada Virgen» (DS 1573). Además, el Papa San Pío V, en la bula *Ex omnibus afflictionibus* del 1.X.1567, condenó la siguiente proposición de Miguel du Bay (Bayo): «Nadie, fuera de Cristo, está sin pecado original; de ahí que la bienaventurada Virgen María murió a causa del pecado contraído de Adán, y todas sus aflicciones en esta vida, como las de los otros justos, fueron castigos del pecado actual o del original» (DS 1973).

nadamente al margen de la razón, e incluso en contra de la razón; y en esto consiste el movimiento pecaminoso. No obstante, la bienaventurada Virgen tuvo el apetito sensitivo sometido a la razón por virtud de la gracia que la santificaba, por lo cual nunca se movía contra el recto orden de la razón. Sin embargo, podía tener movimientos súbitos no ordenados por la razón [83*].

463. En nuestro Señor Jesucristo hubo algo más. El apetito inferior estaba sometido en El a la razón de tal manera que no se

---

[83*] «El fomes peccati no es otra cosa que la concupiscencia desordenada del apetito sensitivo, que mueve al pecado, inclinando al mal y dificultando hacer el bien; pero debe entenderse de la concupiscencia habitual, pues la concupiscencia actual es un movimiento pecaminoso», dice Santo Tomás en la *Summa Theologiae* (parte 3, q. 27, a. 3 c). En relación a la Santísima Virgen María afirma: «Unos dicen que por la misma santificación en el seno materno le fue quitado totalmente al fomes; otros, que permaneció el fomes en cuanto significa una dificultad para hacer el bien, pero no en cuanto a la inclinación al mal; otros sostuvieron que desapareció en cuanto corrupción de la persona que dificulta hacer el bien e inclina al mal, pero que subsistió como corrupción de la naturaleza, es decir, como causa de la transmisión del pecado original a la prole; y otros afirman que permaneció en cuanto a la esencia, pero ligado» *(ibidem)*. Santo Tomás se adscribe a la última de las opiniones referidas, y lo mismo hace en este capítulo 224 del *Compendium Theologiae*. Por eso sostiene en el artículo siguiente de la *Summa* que la Virgen María no incurrió nunca en pecado mortal ni venial, como convenía a su misión de Madre de Dios.—El Concilio de Trento enseñó (Sesión V, 17.VI.1546, Decreto *sobre el pecado original,* n. 5; DS 1515) que «el fomes peccati permanece en todos los bautizados», pero declaró que no era «intención del Santo Concilio comprender en este decreto, en que se trata del pecado original, a la Bienaventurada e Inmaculada Virgen María, Madre de Dios» (*ibidem,* n. 6; DS 1516). También enseñó el mismo Concilio que «aunque el fomes no es en sí mismo pecado en los renacidos por el bautismo, sin embargo, es una secuela del pecado original» (*ibidem,* n. 5; DS 1515). Por consiguiente, los teólogos afirman comúnmente que María se vio libre del fomes peccati, lo cual no quiere decir que las otras consecuencias del pecado fueran también excluidas: se entiende que se excluyen las que dicen relación al orden moral; las demás (dolor, angustias, muerte...) no tuvieron en Ella, al igual que en Cristo, aspecto de castigo, sino que fueron el resultado de la plena incorporación a la humanidad, que en Cristo es redimida. En conclusión, y especialmente después de la solemne definición dogmática de la Inmaculada Concepción, parece más conveniente afirmar que María fue *impecable,* aunque no en el mismo grado que Cristo; y que el fomes fue extinto desde el primer momento; y no —como Santo Tomás opina— ligado desde el primer momento, y sólo extinto a partir de la Encarnación del Verbo en sus purísimas entrañas. Por ello, las pasiones de María tuvieron el mismo cariz que las de Cristo, que Santo Tomás denomina «propassiones», porque nunca se desordenaron (cfr. *Summa Theologiae,* parte 3, q. 15, a. 4 c). Véase nuestra nota 85*.

movía hacia nada sino según el orden de la razón, es decir, según lo que la razón ordenaba o permitía al apetito inferior moverse con movimiento propio. El que las fuerzas inferiores estuvieran sometidas totalmente a la razón parece que perteneció a la integridad del estado primigenio; tal sujeción desapareció por causa del pecado del primer padre, y no sólo en éste, sino también en los demás que por su causa contraen el pecado original, en los cuales, aun después de ser limpiados del pecado por el sacramento de la gracia, permanece la rebelión e inobediencia de las fuerzas inferiores respecto de la razón, lo cual se llama concupiscencia *(fomes peccati);* cosa que en Cristo, según ya hemos dicho, no se dio de ninguna manera.

464. En la bienaventurada Virgen María las fuerzas inferiores no estaban totalmente sometidas a la razón, de tal modo que no tuvieran movimiento alguno que no estuviera ordenado por ésta y, sin embargo, eran controladas por virtud de la gracia, de forma que de ninguna manera se movieran contra la razón. Por ello suele decirse que en la Virgen, después de su santificación, permaneció substancialmente el *fomes peccati,* aunque ligado (confróntese nota 83*).

Capítulo 225

La perpetua virginidad de la Madre de Cristo

465. Si por la primera santificación María fue tan fortalecida contra todo movimiento de pecado, la gracia obró en Ella con mucha mayor intensidad, y borró completamente el «fomes» del pecado, cuando el Espíritu Santo vino a Ella —según la palabra del Angel (cfr. Lc 1, 35)— para formar en sus entrañas el Cuerpo de Cristo. Por consiguiente, no puede afirmarse que, después de ser santuario del Espíritu Santo y morada del Hijo de Dios, hubiera en Ella movimiento alguno de pecado y, menos aún, que experimentara la delectación de la concupiscencia carnal. Y por esto hay que abominar del error de Helvidio [135], quien, aunque

---

[135] Cfr. San Jerónimo, *De perpetua virginitate Beatae Mariae,* cap. 11 (PL 23, 193 C); San Agustín, *De haeresibus,* cap. 84 (PL 42, 46).—Helvidio, hereje de finales del siglo IV, combatido por San Jerónimo.

confesaba que Cristo fue concebido y nació de una virgen, afirmaba, sin embargo, que la Virgen María tuvo después otros hijos de José.

466. Este error no puede basarse en aquellas palabras de San Mateo: «Y no la conoció (a María) hasta que dio a luz a su Hijo primogénito» (Mt 1, 25), como si efectivamente hubiera tenido hijos después del nacimiento de Cristo; porque la expresión «hasta que» *(donec)* no significa —en este pasaje— un tiempo limitado, sino indeterminado. Las Sagradas Escrituras no suelen decir que una cosa ha sido hecha o no hecha mientras no se dude de que efectivamente ha sido o no hecha. Por ejemplo, en el Salmo se lee: «Siéntate a mi diestra hasta que yo ponga a tus enemigos por escabel a tus pies» (Ps 109, 1), porque podía dudarse de que Cristo habría de sentarse a la derecha del Padre cuando todavía no estaban sometidos a El sus enemigos; pero ya no era posible la duda desde el momento en que sometió a todos sus enemigos. Podía dudarse también de si antes del nacimiento del Hijo de Dios, José había tenido relaciones conyugales con María, y por esta razón el Evangelista tuvo mucho cuidado de alejar la duda. En cambio, le pareció indudable que no fue conocida después del parto (y por ello, se limitó a señalar que San José no la conoció hasta que nació Cristo, sin prestar atención al tiempo posterior al nacimiento).

467. Tampoco puede aducirse como prueba en favor del error de Helvidio el que Cristo sea llamado primogénito de María (cfr. Mt 1, 25; Lc 2, 7), como si después de El hubiese engendrado más hijos, porque en la Escritura se llama primogénito a aquel cuyo nacimiento no ha sido precedido de ningún otro, aun cuando no hubiera otros hijos posteriores, como se ve claramente en los primogénitos que, según la Ley, eran consagrados al Señor y ofrecidos a los sacerdotes (cfr. Num 18, 15-19).

468. Tampoco favorece este error el que en la Sagrada Escritura se llame a algunos personajes hermanos de Cristo (cfr. Mt 13, 55; Io 2, 12; Gal 1, 19), como si su Madre hubiera tenido otros hijos. La Escritura acostumbra a llamar hermanos a todos los parientes, como Abrahán que llamó a Lot hermano suyo (Gen 13, 8), aunque era su sobrino (cfr. Gen 11, 27; 12, 5; 14, 12).

En virtud de este uso, los sobrinos de María y sus demás parientes son llamados hermanos de Cristo, y lo mismo los parientes de José, que era considerado como padre de Cristo.

469. Por esto se dice en el Símbolo *que nació de la Virgen María*[136], y es llamada Virgen en el sentido absoluto de la palabra, porque permaneció virgen antes del parto, en el parto y después del parto (cfr. nota 77*). Hemos demostrado suficientemente (cap. 221 y aquí) que su virginidad no sufrió menoscabo antes ni después del parto. En el acto del parto tampoco sufrió menoscabo de su virginidad. En efecto, el Cuerpo de Cristo, que penetró en el lugar en que estaban sus discípulos sin abrir las puertas cerradas (cfr. Io 20, 26), pudo muy bien, en virtud de la misma potestad, salir del seno cerrado de su Madre. Convenía, por consiguiente, que, naciendo para restablecer en su integridad todo lo que había sido corrompido, no destruyera con su nacimiento la integridad (de la Madre).

Capítulo 226

Los «defectos» asumidos por Cristo

470. Así como el Hijo de Dios, al tomar la naturaleza humana para la salvación del género humano, mostraba en esta naturaleza el fin de la salvación humana por la perfección de la gracia y de la sabiduría, así también convenía que en la naturaleza humana asumida se dieran las condiciones adecuadas para que se pudiese llevar a cabo, del modo más conveniente, el rescate del género humano. El modo más propio y conveniente era que el hombre, que había perecido por la injusticia, fuese restaurado por la justicia.

El orden de la justicia exige que el que se hizo deudor de pena por el pecado que cometió, se librara de la pena, sufriéndola. Y como lo que nosotros hacemos o sufrimos por nuestros amigos lo hacemos o sufrimos en nosotros mismos, porque, en cierto modo, el amor es una fuerza que une a los dos amantes como si fueran una sola persona, no es contrario al orden de la justicia que un culpable sea liberado del castigo que merece por la satis-

---

136 *Symbolum Apostolorum*, art. 3.

facción de un amigo. Por el pecado del primer padre, la perdición se extendió a todo el género humano, y la expiación de un hombre cualquiera no era suficiente para liberar a todo el género humano. En efecto, no era una satisfacción adecuada *(condigna)* y equitativa la que podía ofrecer un simple hombre para liberar a todo el género humano. Tampoco era suficiente, en rigor de justicia, que un ángel, por amor al género humano, ofreciese satisfacción, porque un ángel no tiene dignidad infinita para que su satisfacción fuera suficiente para redimir los innumerables pecados infinitos. Sólo Dios tenía una dignidad infinita, el cual, asumiendo la carne, podía ofrecer una satisfacción suficiente (capítulo 200). Convenía, por consiguiente, que tomase la naturaleza humana en tales condiciones que pudiera sufrir por el hombre lo que éste había merecido por su pecado, para satisfacer así por el hombre.

471. Sin embargo, no convenía que satisficiese por todas las penas que el hombre contrae por sus pecados. Porque el pecado del hombre procede de que se aleja de Dios y se convierte a las cosas pasajeras. El hombre es castigado, a causa del pecado bajo uno y otro aspecto, porque es privado de la gracia y de los demás dones, por los que se une a Dios, y merece, además, sufrir pesar y privación en aquello mismo que fue causa de su separación de Dios. Por consiguiente, convenía que la satisfacción fuese de tal naturaleza, que el pecador fuera atraído a Dios por las penas que sufre en los bienes perecederos. Las penas que separan al hombre de Dios son contrarias a tal atracción. Nadie satisface a Dios por estar privado de la gracia, o por no conocerle, o por tener afectos desordenados, aunque esto sea pena del pecado, sino por experimentar en sí mismo algún dolor y padecer algún detrimento en las cosas exteriores.

Cristo no debía asumir los defectos por los que el hombre se separa de Dios, aunque sean pena del pecado —como la privación de la gracia, la ignorancia y otras cosas semejantes—, porque entonces no hubiera sido idóneo para satisfacer. Al ser el Autor de la salvación del género humano, era necesario que poseyese la plenitud de la gracia y de la sabiduría, como ya se ha dicho (caps. 213-216). Pero como el hombre incurrió por el pecado en la necesidad de morir y de sufrir en su cuerpo y en su alma, Cristo quiso

tomar estos defectos para rescatar al género humano sufriendo la muerte por los hombres.

472. Tales defectos son comunes en Cristo y en nosotros, aun cuando se encuentren en Cristo y en nosotros por razones diferentes, pues estos defectos son, según se ha dicho (caps. 193 ss.), pena del primer pecado. Como nosotros contrajimos el pecado original por nuestro viciado origen, decimos que hemos contraído estos defectos por causa de nuestro origen. Cristo no tiene en su origen mancha alguna de pecado y, si tomó estos defectos, los tomó por un acto de su voluntad. Por ello no debe decirse que contrajo, sino que tomó (asumió) estos defectos, pues sólo se contrae aquello que necesariamente se recibe de otro. Cristo pudo asumir la naturaleza humana sin estos defectos, es decir, sin la fealdad de la culpa. Y como el orden de la razón parecía exigir que el que estaba exento de la culpa lo estuviera también de la pena, es evidente que por ninguna necesidad, ya de origen viciado, ya de justicia, se encuentran estos defectos en El; luego no fueron contraídos, sino voluntariamente tomados.

473. Como nuestro cuerpo está sujeto a estos defectos en castigo o pena del pecado, pues antes del pecado estábamos exentos de ellos, con razón se dice que Cristo, al tomar estos defectos en su carne, se revistió de las apariencias del pecado, según aquellas palabras del Apóstol: «Habiendo enviado a su Hijo revestido de una carne semejante a la del pecado» (Rom 8, 3). Por consiguiente, la pasibilidad de Cristo, o la Pasión, es llamada *pecado* por el Apóstol cuando añade: «mató así el pecado en la carne» (ibíd.) y: «Porque en cuanto al haber muerto, como fue por destruir el pecado, murió una sola vez» (Rom 6, 10). Y porque esto es muy admirable, dice el Apóstol: «habiéndose hecho por nosotros *objeto de maldición*» (Gal 3, 13). En este sentido se dice que tomó de nosotros la simple necesidad de la pena, para consumar la doble necesidad de la culpa y de la pena.

474. Los defectos penales son, en el cuerpo, de dos clases: unos son comunes a todos, como el hambre, la sed, la fatiga después del trabajo, el dolor, la muerte y otros semejantes; otros no son comunes, sino propios de algunos hombres, como la ceguera, la lepra, la fiebre, la mutilación de los miembros y otros de este género. La diferencia entre estos defectos consiste en que los de-

fectos comunes los recibimos de otro, a saber, de nuestro primer padre, que los contrajo por su pecado; y los particulares, por el contrario, proceden en cada individuo de causas particulares.

Cristo no tenía, por sí mismo, causa alguna de defecto, ni por parte del alma, que estaba llena de gracia y de sabiduría y unida al Verbo de Dios, ni por parte del cuerpo, que estaba muy bien organizado y dispuesto por la acción de la virtud omnipotente del Espíritu Santo. Pero tomó algunos defectos por un acto de su voluntad, con el fin de procurarnos nuestra salvación. Cristo debió tomar aquellos defectos que pasan de uno a todos, a saber, los defectos comunes, y no los propios o particulares que existen en los individuos por causas especiales. Como había venido principalmente a restaurar la naturaleza humana, debió tomar los defectos que se encontraban en la naturaleza entera.

Es también evidente, según el pensamiento del Damasceno [137], que Cristo tomó de nuestros defectos aquellos que son *indetractables,* esto es, en los que no puede haber detracción. Si hubiera estado falto de ciencia o de gracia, si hubiera tenido lepra o hubiera sido ciego, si hubiera tenido cualquier otro defecto de esta clase, habría menoscabado su dignidad, y los hombres habrían encontrado motivos para la detracción. Pero no hay detracción posible cuando se trata de los defectos pertenecientes a toda la naturaleza.

---

137 SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa,* lib. 3, cap. 20 (PG 94, 1082 B).—Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae,* parte 3, q. 14, a. 4 c. in fine.—SAN JUAN DAMASCENO, Padre y Doctor de la Iglesia, nació en Damasco en la segunda mitad del siglo VII y murió en Sabas, junto a Jerusalén, el 748.

Tercer Tratado
La Pasión, Muerte y Sepultura de Cristo

Capítulo 227
Por qué Cristo quiso morir

475. De lo dicho anteriormente (cap. 226) se deduce que Cristo tomó algunos de nuestros defectos no por necesidad, sino por algún fin, es decir, para nuestra salvación. Toda potencia y hábito o habilidad está ordenada al acto, que es su fin; y por esto, la pasibilidad para satisfacer o merecer no basta sin la pasión en acto. En efecto, no se llama bueno o malo a un hombre porque pueda hacer el bien o el mal, sino porque lo hace. La alabanza y el desprecio no son debidos a la potencia, sino al acto. Por esta razón, Cristo, además de tomar nuestra pasibilidad para salvarnos, quiso sufrir para satisfacer por nuestros pecados.

Cristo sufrió por nosotros lo que nosotros debíamos sufrir por el pecado de nuestro primer padre, y principalmente la muerte, a la cual están ordenadas todas las demás pasiones humanas como a su fin. Por esto dice el Apóstol: «Porque el estipendio y pago del pecado es la muerte» (Rom 6, 23). Por consiguiente, Cristo quiso sufrir la muerte por nuestros pecados para librarnos de la muerte, tomando sobre Sí, siendo inocente, la pena que nosotros mere-

cíamos; porque el culpable puede librarse de la pena que debería sufrir, si otro inocente se somete por él a tal pena.

476. Cristo quiso también morir, no sólo para que su muerte fuese para nosotros un remedio satisfactorio, sino un sacramento de salvación, a fin de que, a imitación de su muerte, muramos a la vida carnal pasando a una vida espiritual, según aquellas palabras de San Pedro: «Porque también Cristo murió una vez por nuestros pecados, el justo por los injustos, a fin de reconciliarnos con Dios, habiendo sido a la verdad muerto según la carne, pero vivificado por el espíritu de Dios» (1 Pet 3, 18).

477. Quiso también morir a fin de que su muerte fuese para nosotros ejemplo de perfecta virtud. Ejemplo de caridad, porque leemos en San Juan: «que nadie tiene amor más grande que el que da su vida por sus amigos» (Io 15, 13). Tanto más se manifiesta el gran amor de alguno, cuanto más dispuesto está a sufrir por un amigo. El mayor de todos los males humanos es la muerte que destruye la vida humana; luego la mayor prueba de amor es que el hombre sufra la muerte por un amigo suyo. La muerte de Cristo es también un ejemplo de fortaleza, que no se aparta de la justicia por la adversidad, porque es propio de la fortaleza no abandonar la virtud por temor de la muerte. Por ello dice el Apóstol, hablando de la Pasión de Cristo: «Para destruir por su muerte al que tenía el imperio de la muerte, es decir, al diablo y librar a aquellos que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (Heb 2, 14-15). Así, pues, aceptando la muerte de verdad, excluyó el temor de morir por el cual con frecuencia los hombres se someten a la servidumbre del pecado. La paciencia de que nos dio ejemplo es una virtud que no deja que el hombre se entristezca en la adversidad, sino que brilla tanto más, cuanto mayor es la adversidad. Siendo la muerte el mayor de los males, es el mayor ejemplo de paciencia sufrirla sin turbación de espíritu, como lo predijo el profeta Isaías cuando, hablando de Cristo, dijo: «Como el corderito que está mudo delante del que le esquila» (Is 53, 7). También nos dio ejemplo perfecto de obediencia, virtud tanto más loable cuanto más difíciles son las cosas en que se obedece, y no hay en verdad cosa más difícil que la muerte. Así, pues, para hacer el Apóstol el elogio de la obe-

diencia de Cristo, dijo: «haciéndose obediente (al Padre) hasta la muerte» (Philp 2, 8).

Capítulo 228
La muerte de cruz

478. De lo dicho anteriormente se deduce por qué quiso padecer muerte de cruz. Primero, porque así convenía, como remedio de satisfacción, que el hombre fuese castigado por aquellas cosas en que había pecado. En efecto, en el libro de la Sabiduría se lee: «a fin de que conociesen cómo por aquellas cosas en que uno peca, por esas mismas es atormentado» (Sap 11, 17). El pecado del primer hombre consistió en que, contra la prohibición de Dios, comió del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, y Cristo en lugar suyo quiso ser enclavado en el árbol de la Cruz para pagar una deuda que no había contraído, como dice el Salmista (cfr. Ps 58, 5).

479. La muerte de cruz era conveniente también como signo *(sacramentum)*, pues Cristo quiso demostrar con su muerte que debíamos morir a la vida carnal, de tal suerte que nuestro espíritu se elevase a las cosas del cielo, y por esto dice por San Juan: «Y cuando sea levantado en alto en la tierra, todo lo atraeré a mí» (Io 12, 32).

480. La muerte de cruz era también conveniente como ejemplo de virtud perfecta. En muchas ocasiones, los hombres temen, más que la muerte, el dolor que la acompaña; y por ello convenía, para la mayor perfección de la virtud, que no rehusara un género de muerte, aunque fuera odiosa, para el bien de la virtud. El Apóstol, para hacer el elogio de la obediencia perfecta de Cristo, después de haber dicho que fue obediente hasta la muerte, añade: «y muerte de cruz» (Philp 2, 8), la cual era la más vergonzosa, según estas palabras: «Condenémosle a la más infame muerte» (Sap 2, 20).

CAPÍTULO 229
La Muerte de Cristo

481. Como en Cristo hay tres substancias en una sola persona, a saber: el Cuerpo, el Alma y la Divinidad del Verbo (confróntese nota 64*), dos de las cuales —el Alma y el Cuerpo— están unidas en una misma naturaleza; en la Muerte de Cristo debía romperse la unión del Alma y del Cuerpo. Pues de otro modo el Cuerpo, no hubiera muerto verdaderamente, porque la muerte del cuerpo no es otra cosa que la separación de su alma. Sin embargo, ni el uno ni la otra se separaron del Verbo en Dios, en cuanto a la unión de persona. De la unión del alma con el cuerpo resulta la humanidad y, por esta razón, separada el Alma del Cuerpo de Cristo por la muerte, Cristo no pudo ser llamado «hombre» durante los tres días en que estuvo muerto [84*]. Hemos dicho antes (caps. 203 y 211) que, en virtud de la unión personal de la naturaleza humana con el Verbo de Dios, todo lo que se dice de Cristo hecho Hombre puede atribuirse al Hijo de Dios. Por consiguiente, al mantenerse durante la Muerte la unión personal del Hijo de Dios con el Alma y con el Cuerpo, todo lo que se dice del uno y de la otra podía también decirse del Hijo de Dios. Por esta razón, hablando del Hijo de Dios, se dice en el Símbolo que *fue sepul-*

[84*] Durante el siglo XII se discutió mucho si Cristo fue Hombre durante los tres días en que permaneció en el sepulcro («in triduo mortis»). Santo Tomás se hace eco aquí de la polémica, declarando abiertamente que no fue Hombre, y que a lo sumo se le podría llamar «Hombre muerto» (cfr. *Summa Theologiae,* parte 3, q. 50, a. 4 c). La solución de Santo Tomás se apoya directamente en su particular concepción del alma como forma substancial del hombre, doctrina que se opone directamente a la concepción de algunos escolásticos, sobre la llamada pluralidad de formas (confróntese nuestra nota 65*). El Angélico evita cuidadosamente el término «cadáver», aplicado a Cristo, porque tal palabra connota siempre algo que se corrompe, cuando sabemos que Cristo no sufrió, en el Sepulcro, la corrupción de la muerte. En sentido contrario al de Santo Tomás, es decir, sosteniendo que Cristo fue verdaderamente Hombre «in triduo mortis», se expresaron Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo.—HUGO DE SAN VÍCTOR, teólogo nacido en Sajonia hacia el año 1100, murió en París en 1141. Desde 1133 dirigió la célebre Escuela de San Víctor y fue Prior del Monasterio. Es famoso su *De sacramentis christianae fidei,* que constituye el más perfecto sistema teológico medieval anterior a Pedro Lombardo.

tado [138] —puesto que el Cuerpo que a El estaba unido yació en el sepulcro— y que *bajó a los infiernos* [139] con el Alma.

482. En latín, el género masculino designa a la persona, y el neutro a la naturaleza, y por ello decimos, en la Trinidad, que el Hijo es otro *(alius)* que el Padre, pero no otra cosa *(aliud)*. De lo dicho se deduce que Cristo, durante los tres días de su Muerte, estuvo todo (*totus,* masculino) en el Sepulcro, todo en los infiernos y todo en el cielo, a causa de la Persona que estaba unida a la carne, que yacía en el Sepulcro; y unida al Alma, que arrebataba sus despojos al infierno; y que subsistía en la naturaleza divina, reinando en el cielo. Sin embargo, no puede decirse que estuviese todo (*totum,* neutro) entero en el sepulcro o en los infiernos, porque no fue la naturaleza humana toda entera, sino una parte de ella, la que estuvo en el Sepulcro o en los infiernos.

Capítulo 230

La Muerte de Cristo fue voluntaria

483. La Muerte de Cristo fue como la nuestra, en lo que es propio de la muerte, es decir, en cuanto a la separación del alma y del cuerpo; pero fue diferente de la nuestra en ciertos aspectos. Nosotros morimos porque estamos sujetos a la muerte, por la necesidad de nuestra naturaleza, o de alguna violencia que se nos ha inferido; Cristo, por el contrario, murió, no por necesidad sino por su poder y por propia voluntad. Por esta razón dice de Sí mismo: «Y soy dueño de darla (mi Alma) y dueño de recobrarla» (Io 10, 18).

484. La razón de esta diferencia entre la Muerte de Cristo y la nuestra consiste en que las cosas de la naturaleza no dependen de nuestra voluntad. La unión del alma y del cuerpo es una cosa natural, luego no está sometida esta unión a nuestra voluntad, ni respecto a la permanencia del alma en el cuerpo, ni respecto a su separación, porque esto debe ser obra de la virtud de otro agente. En Cristo, todo lo que era natural bajo el aspecto de la naturaleza humana, estaba sometido a su voluntad, a causa del poder de la

---

138 *Symbolum Apostolorum,* art. 4; *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

139 *Symbolum Apostolorum,* art. 5.

Divinidad que domina a toda la naturaleza. Estaba, pues, en el poder de Cristo hacer que la unión del alma con el cuerpo y su separación se realizara conforme a su voluntad. El Centurión, que presenció la crucifixión de Cristo, intuyó este poder divino cuando al expirar oyó su clamor, con el que manifestaba evidentemente que no moría como los demás hombres, por defecto de la naturaleza. Porque los hombres no pueden expirar dando gritos, puesto que en aquel momento supremo apenas tienen fuerzas para mover la lengua. Cristo expiró gritando, y manifestó así su poder divino, y por esto exclamó el Centurión: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mt 27, 54).

485. No ha de decirse, sin embargo, que los judíos no mataron a Cristo, o que El mismo se matara, pues se dice que alguien mata a otro cuando le induce a morir, aunque sólo se produce la muerte si la muerte triunfa sobre la naturaleza, que se resiste a morir. Y como caía bajo la potestad de Cristo, tanto que la naturaleza cediese a la causa que la combatía, como el resistirla mientras quisiera, está claro que Cristo murió por su voluntad y que, sin embargo, los judíos le dieron muerte.

Capítulo 231

La Pasión de Cristo en su Cuerpo

486. Cristo, además de sufrir la muerte, quiso sufrir también las demás miserias que por el pecado del primer padre pasaron a los descendientes de éste, a fin de que, tomando íntegramente la pena del pecado, nos librase perfectamente (del pecado), por medio de su satisfación. Algunas de estas miserias son anteriores a la muerte, y otras son posteriores. Preceden a la muerte las pasiones del cuerpo: naturales —como el hambre, la sed, la fatiga y otras semejantes— o violentas —como las heridas, la flagelación y otras—; cosas todas que Cristo quiso sufrir, como provenientes del pecado. Porque, si el hombre no hubiera pecado, no hubiera sentido ni hambre, ni sed, ni cansancio, ni frío, ni hubiera sufrido las pasiones violentas exteriores.

487. Cristo sufrió todas estas pasiones, pero de distinto modo que los demás hombres. En los demás hombres no hay nada que

pueda resistir a tales pasiones; Cristo, por el contrario, podía resistirlas, no sólo por la virtud divina increada, sino también por la bienaventuranza del Alma. No se olvide que la virtud de la bienaventuranza es tan grande que —según San Agustín— rebosa el alma de los bienaventurados y redunda en su cuerpo [140]. Por ello, después de la resurrección, el alma será glorificada por la visión y el pleno gozo de Dios; y el cuerpo, unido a esta alma gloriosa, será glorioso, impasible e inmortal [85*].

Como el Alma de Cristo gozaba ya de la visión perfecta de Dios, era necesario que, en virtud de esta visión, su Cuerpo fuese impasible e inmortal por la comunicación de la gloria del Alma al Cuerpo. Pero, por disposición divina, su Cuerpo pudo sufrir, aun cuando el Alma gozara de la visión de Dios, por la supresión de la comunicación de la gloria del Alma al Cuerpo; porque, según hemos dicho (cap. 230), lo que era natural en Cristo según la naturaleza humana dependía de su voluntad. Por consiguiente, podía a voluntad impedir la redundancia de las partes superiores en las inferiores, dejando que cada parte sufriera o hiciera lo que le era propio, sin impedimento alguno de la otra parte, lo cual no puede suceder en los demás hombres.

488. De aquí se deduce, también, que Cristo sufrió en la Pasión dolores corporales extremos, porque los dolores corporales en nada eran mitigados por los goces superiores de la razón, del mismo modo que el dolor del cuerpo no era obstáculo para los goces de la razón.

---

140 SAN AGUSTÍN, Ep. 118: *Ad Dioscorum,* cap. 3, n. 14 (PL 33, 439).

85* Cristo, por ser perfecto Hombre, tuvo pasiones, entendiendo por pasiones los movimientos naturales del apetito sensitivo, procedentes de la imaginación, acompañados de una cierta trasmutación corporal. Es lo que normalmente la psicología moderna conoce con el nombre de emociones o conmociones. Existe una triple diferencia entre nuestras pasiones y las pasiones de Cristo: En nosotros con frecuencia nos conducen a cosas ilícitas, no así en Cristo. En nosotros muchas veces previenen el juicio de la razón, mientras que en Cristo todos los movimientos del apetito sensitivo procedían bajo la dirección de la razón. Por último, en nosotros las pasiones no se mantienen a veces en el ámbito del apetito sensitivo, sino que arrastran consigo a la razón, lo que no sucedió en Cristo nunca, pues «Cristo retuvo siempre en el ámbito del apetito sensitivo los movimientos naturales propios de su sensibilidad, de suerte que nunca le impidieron el recto uso de la razón» (*Summa Theologiae,* parte 3, q. 15, a. 4 c). Por ello, las pasiones de Cristo reciben el nombre de «propassiones» (cfr. cap. 232, n. 493), porque no son pasiones que se apoderan del alma, o perfectas.

489. Por consiguiente, sólo Cristo fue comprehensor y viador. Gozaba de la visión divina, que es lo propio del comprehensor, aunque su Cuerpo permanecía sujeto a las pasiones, lo cual pertenece al viador. Como es propio del viador, en virtud de las cosas buenas que hace por la caridad, merecer para sí o para los demás, Cristo, aun cuando fuese comprehensor, mereció, sin embargo, para Sí y para nosotros en lo que hizo y sufrió. Mereció para Sí, no la gloria del Alma, que ya tenía desde el instante de su concepción, sino la gloria del Cuerpo, a la que llegó por medio de sus sufrimientos. Y en cuanto a nosotros, cada una de sus pasiones y operaciones fue provechosa para nuestra salvación, no sólo por vía de ejemplo, sino también por vía de mérito, porque nos alcanzó la gracia, en razón a la abundancia de caridad y de gracia que había en El, de tal suerte que los miembros pudieron participar de la plenitud de la Cabeza.

Cualquiera de sus pasiones, aun la más pequeña, era bastante para rescatar al género humano, si se considera la dignidad del Paciente. En efecto, cuanto más elevada en dignidad es la persona a quien se ofende, tanto mayor es la injuria: es mayor cuando alguien ofende a una persona importante, que cuando ofende a una persona cualquiera. Siendo Cristo de una dignidad infinita, cada uno de sus sufrimientos tuvo un valor infinito, que sería suficiente para borrar infinitos pecados.

490. A pesar de todo, la Redención del género humano no se consumó por ninguno de estos sufrimientos, sino por la muerte, que quiso sufrir por las razones ya expuestas (caps. 227 y 228) con el fin de redimir al género humano de sus pecados. Pues en toda compra no basta con tener el dinero, sino que debe pagarse según el precio estipulado.

CAPÍTULO 232

La pasibilidad del Alma de Cristo

491. Por ser el alma la forma del cuerpo, cuando el cuerpo sufre, el alma sufre también de cierta manera, y por esta razón si el Cuerpo de Cristo fue pasible, su Alma fue también pasible. La pasión del alma es de dos modos: primero, por parte del cuerpo; segundo, por parte del objeto, lo cual puede observarse en

cualquiera de las potencias. En efecto, el alma es respecto al cuerpo, como una parte del alma a una parte del cuerpo. La potencia visiva puede sufrir de dos maneras: sufre *por parte del objeto,* cuando la vista es afectada por algún objeto brillante; y *por parte del órgano,* cuando la vista es lastimada por una lesión de la pupila.

Si se considera la pasión del Alma de Cristo por parte del Cuerpo, el Alma toda sufría cuando sufría el Cuerpo. Si, pues, el alma es la forma del cuerpo según su esencia (porque todas las potencias radican en la esencia del alma), al sufrir el cuerpo sufren en cierta manera todas las potencias del alma. Si consideramos la pasión del alma por parte del objeto, entonces no sufrían las potencias del Alma, pues nada podía ser nocivo para el Alma, si por pasión entendemos la pasión dolorosa.

492. Ya hemos dicho antes (caps. 216 y 231) que el Alma de Cristo gozaba de la visión perfecta de Dios y, por consiguiente, la razón superior del Alma de Cristo —entregada a la contemplación y a la meditación de las cosas eternas— no podía ser afectada por nada contrario o que le repugnase y le hiciese padecer. Sin embargo, las potencias sensitivas, que tienen por objeto las cosas corporales, podían ser afectadas por la pasión del cuerpo; y, por esta razón, Cristo experimentó dolor sensible en su Cuerpo. Pero si la lesión del cuerpo es sensiblemente nociva a los sentidos, también es percibida como nociva por la imaginación, de lo que resulta una tristeza interior, aun cuando el dolor no se haga sentir en el cuerpo. Y esta tristeza es la que decimos que sintió el Alma de Cristo. No es solamente la imaginación, sino también la razón inferior la que percibe las cosas que son nocivas al cuerpo y, por consiguiente, por sólo la aprehensión de la razón inferior, que tiene por objeto las cosas temporales, podía tener lugar en el Alma de Cristo la pasión de la tristeza, en cuanto que la razón inferior percibía la muerte y cualquiera otra lesión corporal como nociva y contraria al apetito natural.

También por amor —que hace que dos hombres sean como uno solo— puede alguno experimentar tristeza, no sólo por las cosas que la imaginación o la razón inferior percibe como nocivas para sí mismo, sino también por las cosas que percibe como nocivas para las personas a quienes ama. Por esta razón, Cristo experimentó tristeza por causa del conocimiento que tenía del peligro

de culpa o de pena que amenazaba a aquellos a quienes por caridad amaba; y, por consiguiente, no sólo sufrió por Sí, sino que sufrió también por los demás. Sin embargo, por pertenecer el amor al prójimo en cierto modo a la razón superior —ya que el prójimo es amado por caridad en consideración a Dios—, la razón superior de Cristo no pudo entristecerse por los defectos del prójimo, como puede pasarnos a nosotros. Gozando la razón superior de Cristo de la visión plena de Dios, percibía todo lo que pertenece a los defectos de los demás según se contiene en la sabiduría divina —o según está convenientemente ordenado— y percibía también cómo se permite a uno pecar y cómo es castigado por haber pecado. Por esta razón, ni el Alma de Cristo, ni santo alguno que goce de la visión de Dios, puede entristecerse por los defectos de los hombres [86*].

No sucede así en los que son viadores, los cuales no pueden conocer la razón de la Sabiduría. En efecto, éstos, según la razón superior, se entristecen por los defectos de los demás, pues consideran que interesa al honor de Dios y a la exaltación de la fe que se salven los que se condenan. De las mismas cosas de que Cristo se dolía según el sentido, la imaginación y la razón inferior, de esas mismas gozaba según la razón superior, en cuanto que las refería a la sabiduría divina. Como referir una cosa a otra es una operación propia de la razón, se dice que la razón de Cristo rehusaba la muerte, considerada desde el punto de vista de la naturaleza, porque la muerte es naturalmente odiosa, pero que, sin embargo, quería sufrirla, cuando la consideraba desde el punto de vista de la razón.

493. En Cristo hubo tristeza, y por ello tuvo las demás pasiones que se derivan de la tristeza, como el temor, la ira, etc. El temor se produce en nosotros por la consideración de las cosas que inspiran la tristeza, cuando se contemplan como males futuros; y, además, cuando nos entristecemos porque alguno nos ofen-

---

86* La distinción entre razón superior e inferior la hereda Santo Tomás de San Agustín (cfr. *De Trinitate,* lib. 12, caps. 4-7; PL 42, 1000-1004). La razón superior alcanza a las verdades superiores, que son, a la vez, normas de sus acciones; la razón inferior se aplica a las cosas temporales. Pero ambas se refieren a nuestra inteligencia, de tal modo que una de ellas es un medio para alcanzar la otra. Por consiguiente, la razón superior y la razón inferior no constituyen dos potencias, sino una misma potencia, y sólo se distinguen por sus funciones.

de, nos irritamos contra él. Cristo tuvo estas tres pasiones pero de distinto modo que nosotros, pues en nosotros ordinariamente anteceden al juicio de la razón, y otras veces exceden la medida de la razón. En Cristo, en cambio, jamás previnieron el juicio de la razón, ni traspasaron sus límites, sino que el apetito inferior, que estaba sujeto a la razón, nunca se agitó más que en la medida permitida por la razón. Podía suceder, por consiguiente, que, según la parte inferior, el Alma de Cristo rehusara aquello que deseaba según la parte superior, sin que por esto hubiera en El contrariedad de apetitos, ni rebelión de la carne contra el espíritu. Esta rebelión se verifica en nosotros porque el apetito inferior traspasa el juicio o la medida de la razón. En Cristo era la razón la que movía el apetito inferior, pero dejando que cada una de las fuerzas inferiores lo hiciera con su propio movimiento y del modo más conveniente (cfr. nota 85*).

494. De todo lo dicho se deduce que la razón superior de Cristo gozaba por completo, si se compara a su objeto, porque, por parte de éste, nada podía acontecerle que fuese causa de tristeza. Pero también sufría por completo con respecto al sujeto, como ya dijimos (cap. 232). El goce no disminuía la pasión, ni la pasión era impedimento para el goce, puesto que no había redundancia de una potencia en otra, sino que cada potencia podía actuar lo que le era propio, como ya se ha dicho (cap. 231).

Capítulo 233
La oración de Cristo

495. Si la oración es la exposición de un deseo, Cristo oró, inmediatamente antes de su Pasión, porque tenía varios deseos. «Padre mío, si es posible no me hagas beber este cáliz: pero no obstante, no se haga lo que Yo quiero, sino lo que Tú» (Mt 26, 39). Estas palabras «no me hagas beber este cáliz» aluden al movimiento del apetito inferior y al deseo natural por el cual cada uno rechaza naturalmente la muerte y desea la vida. Las palabras «no se haga lo que Yo quiero, sino lo que Tú», expresan el movimiento de la razón superior, que considera todas las cosas según el orden dispuesto por la sabiduría divina.

Cuando dice «si (esto) no puede ser» (Mt 26, 42), manifiesta que esto sólo es posible si procede según el orden de la voluntad divina. Aunque el cáliz de la Pasión no haya sido apartado de El, y aun cuando no haya sido eximido de beberlo, no debe decirse que no fue escuchada su oración, porque según las palabras del Apóstol: «fue oído en vista de su reverencia» (Heb 5, 7). En efecto, siendo la oración una exposición de un deseo, pedimos lo que queremos. Por ello, el deseo y la oración de los justos produce su efecto cerca de Dios, según las palabras del Salmo: «Atendiste, oh Señor, el deseo de los pobres» (Ps 10(9), 17). Nosotros queremos lo que deseamos según la razón superior, pues sólo a ella pertenece consentir en la obra. Cristo pidió simplemente que se cumpliera la Voluntad de su Padre, porque esto es lo que quiso sin condiciones, y no que se apartara de El el cáliz, que esto no lo deseó absolutamente, sino sólo según la razón inferior, como ya se dijo (cap. 232).

CAPÍTULO 234

La sepultura de Cristo

496. Por causa del pecado, el hombre sufre —después de la muerte— otros males tanto del cuerpo como del alma. Los del cuerpo consisten en que éste vuelve a la tierra de donde fue sacado. Podemos considerar esta lacra corporal bajo dos aspectos: según la situación y según la descomposición. Según la situación, el cuerpo muerto es puesto y sepultado bajo la tierra; según la descomposición, el cuerpo se disuelve en los elementos de que está formado.

Cristo, dejando que su Cuerpo fuera puesto bajo la tierra, quiso sufrir la primera de dichas deficiencias; pero no sufrió la segunda, es decir, la descomposición de su Cuerpo en la tierra. Por ello dice el Salmista, hablando de Cristo: «no permitirás que tu santo experimente la corrupción» (Ps 15, 10), es decir, la putrefacción del Cuerpo.

La razón de esto es que el Cuerpo de Cristo tomó de la naturaleza humana la materia de que estaba formado. Pero su formación fue operada por la virtud del Espíritu Santo y no por la virtud humana. Por consiguiente, por ser material, quiso sufrir la

humillación de ser depositado en la tierra, en un lugar en que se acostumbra a depositar los cuerpos muertos, porque los cuerpos deben colocarse en el lugar que les corresponde según la condición de su elemento predominante. Sin embargo, no quiso sufrir la descomposición del Cuerpo formado por el Espíritu Santo, porque en cuanto a esto se diferenciaba de los demás hombres.

Capítulo 235

El descenso de Cristo a los infiernos

497. El alma de los hombres, después del pecado, debía descender a los infiernos, no sólo en cuanto al lugar, sino en cuanto a la pena. Así como el Cuerpo de Cristo estuvo bajo la tierra según el lugar, pero no en cuanto a la deficiencia común de la descomposición; así también el Alma de Cristo bajó a los infiernos en cuanto al lugar, pero no para sufrir en ellos una pena, sino para liberar de la pena a los que allí estaban retenidos por causa del pecado del primer padre, pecado por el cual Cristo había dado ya plena satisfacción, sufriendo la Muerte. Por consiguiente, Cristo después de la Muerte nada tenía ya que sufrir, y descendió a los infiernos sin experimentar pena alguna, para mostrarse liberador de los vivos y de los muertos.

498. Por esto se dice también que El fue el único libre entre los muertos, porque su Alma no estuvo sujeta en el infierno a pena alguna, ni su Cuerpo depositado en la tumba sufrió tampoco la corrupción.

499. Aunque Cristo con su descenso a los infiernos libró a los que en ellos estaban retenidos por el pecado del primer padre, dejó, no obstante, en aquel lugar a los que estaban castigados por sus propios pecados. Y por esto se dice que puso freno al infierno (cfr. Os 13, 14), no que lo desalojara por completo, porque libró sólo a una parte de sus habitantes y dejó a la otra. A estos defectos de Cristo se refiere el Símbolo, cuando dice: *Sufrió bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos* [141].

---

141 *Symbolum Apostolorum,* art. 4 y 5.

Cuarto Tratado
La Resurrección y Gloria de Cristo

Capítulo 236
La Resurrección de Cristo y el tiempo de esta resurrección

500. Cristo libró al género humano de los males derivados del pecado del primer padre. Por ello, convenía que, así como tomó nuestros males para librarnos de ellos, también en El apareciesen las primicias de la Redención humana que El obró, a fin de que de ambos modos nos fuera propuesto Cristo como signo de salvación: primero, al considerar en su Pasión aquello en que incurrimos por el pecado y que debemos sufrir para ser librados del pecado y, al mismo tiempo, al considerar en su Exaltación lo que debemos esperar por El.

Fue el primero en resucitar a la vida inmortal, triunfando sobre la muerte, para que así como el pecado de Adán había producido la vida mortal, así también Cristo, por su satisfacción por el pecado, fuera el primero que inaugurara la vida inmortal. Es cierto que antes de Cristo hubo otros que fueron resucitados por El o por los Profetas, pero resucitaron para morir de nuevo. Cristo, al resucitar de entre los muertos, no puede ya morir (confróntese Rom 6, 9), y por ser el primero que se evadió de la

necesidad de morir, con razón es llamado el «Príncipe de los muertos» (cfr. Apc 1, 5; Act 26, 23; Col 1, 18); y también se le llama «Primicia de los que duermen» (cfr. 1 Cor 15, 20), porque es el primero que salió del sueño de la muerte rompiendo su yugo.

501. La Resurrección de Cristo no debió retardarse más, ni verificarse inmediatamente después de su Muerte. Porque si se hubiera efectuado inmediatamente después de su Muerte, no podría comprobarse que murió realmente; y si se hubiera retrasado demasiado el tiempo de su Resurrección, no aparecería como signo de su triunfo sobre la muerte, ni confiarían los hombres en que por El podrían librarse de la muerte. Por estas razones difirió su Resurrección hasta el tercer día, tiempo suficiente para comprobar la verdad de su Muerte y tiempo que no era demasiado largo para que se desvaneciera la esperanza de la liberación. Si su Resurrección se hubiera diferido por más tiempo, la esperanza de los fieles se habría resquebrajado, pues algunos al tercer día, vacilando ya en su esperanza, decían, según se lee en San Lucas: «mas nosotros esperábamos que El era el que había de redimir a Israel» (Lc 24, 21).

502. Cristo no estuvo muerto tres días enteros, y si se dice que estuvo en el seno de la tierra tres días y tres noches (confróntese Mt 12, 40), es según aquel modo de hablar, que consiste en tomar el todo por la parte. En efecto, como el día natural comprende el día y la noche, sea cual fuere la parte del día o de la noche computada en que Cristo estuvo muerto, se dice que estuvo muerto todo ese día entero. Según el uso de las Escrituras, la noche se computa con el día que la sigue, porque los hebreos medían el tiempo según el curso de la luna, que sale por la tarde. Cristo estuvo en el sepulcro desde la última parte de la feria sexta (viernes), que, si se la completa con la noche precedente, equivaldría casi a un día natural. Estuvo en el sepulcro la noche siguiente con todo el día del sábado, y por consiguiente son dos días. Permaneció muerto la noche siguiente que precedió al domingo, en que resucitó, o hacia medianoche, según San Gregorio [142], o al amanecer, según otros [143]. Computando, o la noche

[142] SAN GREGORIO MAGNO, *In Evangelia,* lib. 2, hom. 21 (PL 76, 117 C).

[143] SAN AGUSTÍN, *De Trinitate,* lib. 4, cap. 6, n. 10 (PL 42, 894).

entera, o una parte, con el día siguiente, que era el domingo, resultará el tercer día natural.

503. No sin una razón misteriosa quiso resucitar al tercer día, porque se propuso manifestar que su Resurrección se operaba por el poder de toda la Trinidad. Y por esto se dice algunas veces que el Padre le resucitó (cfr. Act 2, 24.32; 10, 40); otras, que resucitó El mismo por su virtud propia, lo cual no implica contradicción, puesto que la virtud divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es la misma. También se propuso demostrar que la reparación de la vida no se verificó ni en la primera etapa del tiempo, bajo la ley natural, ni en la segunda, es decir, bajo la ley de Moisés, sino en la tercera, bajo la ley de la gracia.

504. Hay aún otra razón por la que Cristo quiso estar en el sepulcro un día entero y dos noches enteras; y es que Cristo, por la deuda del hombre viejo que tomó sobre Sí, a saber, la pena, destruyó en nosotros dos deudas antiguas, la de la culpa y la de la pena, significadas por las dos noches.

Capítulo 237

Las cualidades de Cristo resucitado

505. Cristo recuperó para el género humano no sólo lo que Adán había perdido por su pecado, sino también aquello que Adán podía haber merecido. Porque la eficacia meritoria de Cristo fue mayor que la del hombre antes del pecado. Adán incurrió por su pecado en la necesidad de morir, perdiendo la facultad que tenía de no morir si no hubiera pecado; pero Cristo, no sólo destruyó la necesidad de morir, sino que conquistó la de no morir. Por ello, el Cuerpo de Cristo, después de la Resurrección, se hizo impasible e inmortal, no como el primer hombre con la posibilidad de no morir, sino con la imposibilidad absoluta de morir, que es lo que esperamos para nosotros en el futuro.

506. Como el Alma de Cristo era pasible antes de la muerte por causa de la pasión del Cuerpo, se sigue que, habiéndose hecho impasible el Cuerpo, también se hizo impasible el Alma.

507. Para consumar el misterio de la Resurrección humana fue preciso que la gloria del goce estuviera retenida en la parte

superior del Alma, sin que se difundiese a las partes inferiores y hasta el Cuerpo, y así dejase a cada uno hacer o sufrir lo que le era propio (cfr. caps. 231 ss.). Al consumarse la Redención, todo el Cuerpo y las fuerzas inferiores debieron ser totalmente glorificados por la derivación de la gracia de la parte superior del Alma. Por esto, Cristo, que antes de su Pasión era comprehensor en cuanto al goce de su Alma y viador por causa de la pasibilidad de su Cuerpo, no fue ya viador después de su Resurrección, sino sólo comprehensor.

Capítulo 238

Indicios de la Resurrección de Cristo

508. Habiendo Cristo anticipado su Resurrección para que fuese en nosotros un argumento que nos hiciera esperar nuestra resurrección (cfr. cap. 236), fue necesario, para inspirarnos tal esperanza, que su Resurrección y todas las cualidades que son consecuencias de ella, se manifestasen por indicios convenientes. Cristo no manifestó su Resurrección indiferentemente a todos, como manifestó su Humanidad y su Pasión, sino solamente a testigos escogidos por Dios (cfr. Act 10, 41), es decir, a sus Discípulos, elegidos por El para obrar la salvación del género humano. El estado de la resurrección, como ya se dijo (cap. 237), pertenece a la gloria del comprehensor, cuyo conocimiento no es debido a todos, sino sólo a los que son dignos.

509. Cristo les manifestó la verdad de la Resurrección y la gloria del Resucitado. La verdad de la Resurrección, manifestando que El mismo era el que había muerto, y que realmente había resucitado en cuanto a la naturaleza y en cuanto al supuesto. En cuanto a la naturaleza, porque demostró que tenía verdaderamente un cuerpo humano, dejándose ver y tocar por sus Discípulos, a quienes dijo: «palpad y considerad que un espíritu no tiene carne, ni huesos, como vosotros veis que yo tengo» (Lc 24, 39). Lo manifestó también ejerciendo actos propios de la naturaleza humana, comiendo y bebiendo con sus Discípulos; hablando muchas veces y andando con ellos, cosas todas que son actos de un hombre vivo, aun cuando la acción de comer no fuera una necesidad, pues los cuerpos incorruptibles después de la resurrección

no tendrán necesidad de alimento, porque en ellos no habrá pérdidas que sea necesario reparar. Por esta razón los alimentos que Cristo tomó no se transformaron en su Cuerpo para nutrirle, sino que se resolvieron en la materia preyacente. Sin embargo, al comer y beber demostró que era verdadero hombre.

En cuanto al supuesto, probó también que era El mismo que había muerto, haciéndoles ver en su Cuerpo los indicios de su Muerte, es decir, las cicatrices de sus heridas, y por esto dijo a Santo Tomás: «Mete aquí tu dedo y registra mis manos, y trae tu mano y métela en mi costado» (Io 20, 27). Y en el último capítulo de San Lucas dice: «Mirad mis manos, y mis pies, yo mismo soy» (Lc 24, 39). En virtud de un privilegio conservó en su Cuerpo las cicatrices de sus heridas, para que fueran prueba de la verdad de la Resurrección; porque los cuerpos incorruptibles deben tener después de la resurrección una integridad completa, aun cuando se pueda decir que ciertos indicios de las heridas que se infirieron a los mártires aparecerán en sus cuerpos con cierta gloria en testimonio de su valor. Cristo demostró también que era el mismo supuesto, tanto por el modo de hablar, como por otras acciones acostumbradas por las cuales se reconocen las personas, y en virtud de esto, sus Discípulos le reconocieron en la fracción del pan (Lc 24, 30-31.35). Además se les apareció en Galilea, donde solía convivir con ellos (cfr. Mt 28, 16 ss.).

510. Demostró la gloria de su Resurrección entrando en el lugar en que se hallaban los Discípulos, estando las puertas cerradas (Io 20, 19 y 26), y desapareciendo después de su vista (Lc 24, 31). Pues pertenece a la gloria de un ser resucitado la facultad de aparecer glorioso cuando quiera, o no aparecer.

Como la fe en la Resurrección ofrecía dificultad, demostró con muchos indicios, tanto la verdad de la Resurrección, como la gloria de un cuerpo resucitado. Pues si hubiera mostrado abiertamente la condición inusitada de un cuerpo glorificado, habría perjudicado a la fe en la Resurrección, porque la inmensidad de su gloria habría podido excluir la opinión de que era de naturaleza realmente humana. Por ello se manifestó, no sólo con signos visibles, sino también con pruebas inteligibles, iluminando sus inteligencias para hacerles comprender las Escrituras (cfr. Lc, 24, 25 ss., 44 ss.), y demostrando por las Escrituras de los Profetas que debía de resucitar.

CAPÍTULO 239

Sobre la doble vida que Cristo reparó en el hombre

511. Así como Cristo con su Muerte destruyó nuestra muerte, así también con su Resurrección reparó nuestra vida. La muerte y la vida son de dos clases en el hombre. Una es la muerte del cuerpo por la separación del alma, y otra es por su separación de Dios. Cristo, en quien no tuvo lugar la segunda muerte, al sufrir la primera, esto es, la corporal, destruyó en nosotros una y otra muerte, la espiritual y la corporal.

512. Del mismo modo, y en sentido inverso, hay dos vidas, una del cuerpo, que procede del alma, y es llamada vida de la naturaleza; y otra, que procede de Dios, y es llamada vida de la justicia o vida de la gracia. Esta última vida se opera por la fe, mediante la cual Dios habita en nosotros, según aquellas palabras de Habacuc: «El justo, pues, en su fe vivirá» (Hab 2, 4). Conforme a esto, hay dos clases de resurrección: una corporal, por la cual el alma se reúne nuevamente con el cuerpo, y otra espiritual, por la cual se une nuevamente con Dios. Esta segunda resurrección no tuvo lugar en Cristo, porque su Alma jamás estuvo separada de Dios por el pecado. Por consiguiente, en virtud de su Resurrección corporal, es causa de nuestra doble resurrección, la corporal y la espiritual.

513. Sin embargo, y como dice San Agustín, el Verbo de Dios resucita a las almas, pero el Verbo hecho carne resucita los cuerpos [144]; porque vivificar el alma sólo es propio de Dios. Pero como la carne es el instrumento de su Divinidad, y como el instrumento obra por la virtud de la causa principal, nuestra doble resurrección corporal y espiritual se refiere a la Resurrección corporal de Cristo como a su causa.

Todo lo que se realizó en la carne de Cristo fue saludable para nosotros, en virtud de la Divinidad unida a El, y, por esta razón, dice el Apóstol, al demostrar que la Resurrección de Cristo es la causa de nuestra resurrección espiritual: «el cual fue entregado a la muerte por nuestros pecados, y resucitó para nuestra justi-

---

144 SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium*, tract. 19, cap. 5, n. 15 (PL 35, 1552-1553).

ficación» (Rom 4, 25). Que la Resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección corporal se demuestra también por estas palabras de la epístola a los Corintios: «si se predica a Cristo como resucitado de entre los muertos, ¿cómo es que algunos de vosotros andan diciendo que no hay resurrección de muertos?» (1 Cor 15, 12).

514. Con razón admirable atribuye el Apóstol la remisión de los pecados a la Muerte de Cristo y nuestra justificación a su Resurrección, para designar la conformidad y semejanza del efecto con la causa. Porque como se quita el pecado cuando es perdonado, así también Cristo al morir dejó la vida pasible en que se encontraba la semejanza del pecado. Cuando uno es justificado adquiere una nueva vida y, por lo mismo, resucitando Cristo adquirió la novedad de la gloria. Así, pues, la Muerte de Cristo es la causa de la remisión de nuestros pecados, instrumentalmente efectiva, sacramentalmente ejemplar y meritoria. La Resurrección de Cristo fue causa de nuestra resurrección: causa efectiva, en cuanto instrumento, y causa ejemplar en cuanto sacramento; pero no causa meritoria, porque Cristo resucitado ya no era viador para que pudiera merecer, y porque la gloria de la Resurrección fue el premio de la Pasión, según se lee en la carta de San Pablo a los Filipenses (cfr. Philp 2, 9 ss.).

515. Es evidente, pues, que Cristo puede ser llamado Primogénito de los que resucitan de entre los muertos (cfr. Act 26, 23; Col 1, 18), no sólo en cuanto al tiempo, porque fue el primero que resucitó, según dijimos (cap. 236), sino también en el orden de la causa, porque su Resurrección es la causa de la resurrección de los demás; y, además, en el orden de la dignidad, porque resucitó mucho más glorioso que los demás. Este es el dogma de la resurrección de Cristo, que el Símbolo de la fe formula en estos términos: *Al tercer día resucitó de entre los muertos* [145].

145 *Symbolum Apostolorum,* art. 5.

CAPÍTULO 240 [87*]

Doble premio de la humillación de Cristo: Resurrección y Ascensión

516. Si la Exaltación de Cristo, según el Apóstol (cfr. Philp 2, 8 ss.), fue el premio de su humillación, a la doble humillación de Cristo debió corresponder una doble Exaltación. Se humilló: primero, sufriendo la muerte en la carne pasible que había asumido; y segundo, se humilló en cuanto al lugar, bajando su Cuerpo al sepulcro y su Alma a los infiernos. A la primera humillación correspondió la gloria de la Resurrección, mediante la cual fue restituido de la muerte a una vida inmortal. A la segunda humillación correspondió la gloria de la Ascensión y por esto dice el Apóstol: «El que descendió, ese mismo es el que ascendió sobre todos los cielos» (Eph 4, 10).

517. Del mismo modo que se dice del Hijo de Dios que nació, sufrió, fue sepultado y resucitó, no según la naturaleza divina, sino según la naturaleza humana, así también se dice que el Hijo de Dios subió a los cielos, no según la naturaleza divina, sino según la naturaleza humana. Según la naturaleza divina, nunca descendió del cielo, pues está siempre en todo lugar, y por esto dice de Sí mismo por San Juan: «Nadie subió al cielo, sino aquel que ha descendido del cielo, a saber, el Hijo del Hombre, que está en el cielo» (Io 3, 13). Lo cual quiere decir que de tal modo bajó del cielo tomando la naturaleza humana, que, al mismo tiempo, siempre permaneció en el cielo.

518. Sólo Cristo subió al cielo por su propia virtud. Era el lugar que correspondía, por razón de origen, a Aquel que bajó del cielo. Los demás no pueden subir al cielo por sí mismos, sino por la virtud de Cristo, de Quien son miembros.

519. Si convenía que el Hijo de Dios, según su naturaleza humana, subiera al cielo; según la naturaleza divina, también convenía que estuviera sentado a la derecha del Padre. Esto no debe entenderse como si allí haya una derecha o la posibilidad de sen-

87* Debido a la oscuridad del texto original latino, nos hemos visto obligados a separarnos un poco de la literalidad y traducir libremente, es decir, sólo el sentido, el n. 519 de este capítulo.

tarse, sino que, por ser la derecha la parte principal del animal, se da a entender que el Hijo se sienta con el Padre en toda la plenitud de la igualdad, sin inferioridad alguna según la naturaleza divina.

Sin embargo, esto también se puede atribuir al Hijo de Dios según la naturaleza humana, porque, si bien le corresponde en cuanto a la naturaleza divina que el Hijo esté con el Padre en la unidad de esencia, y tener con El un mismo trono, es decir, idéntica potestad; así también le corresponde al Hijo en cuanto Hombre por razón de su excelente dignidad. En efecto, los reyes suelen sentar consigo a aquellos a quienes comunican algo de su potestad real, de modo que el más importante del reino se sienta a su derecha. Por ello, con toda justicia, se dice que el Hijo de Dios, en cuanto a la naturaleza humana, se sienta a la derecha del Padre, porque ha sido exaltado en dignidad sobre toda criatura, en el reino celestial.

En uno y otro caso, estar sentado a la derecha es prerrogativa de Cristo, y por esto dice el Apóstol: «¿A qué ángel ha dicho jamás: Siéntate tú a mi diestra (cfr. Ps 109, 1)?» (Heb 1, 13). Confesamos esta Ascensión de Cristo, diciendo en el Símbolo: *Subió a los cielos*[146], *y está sentado a la derecha de Dios Padre*[147].

Capítulo 241

Cristo, en cuanto Hombre, será Juez

520. De lo dicho anteriormente se deduce que mediante la Pasión de Cristo, su Muerte, Resurrección y Ascensión, hemos sido liberados del pecado y de la muerte y hemos adquirido la justicia y la gloria de la inmortalidad; aquélla ya ahora, ésta en esperanza. Todo lo que hemos expuesto, es decir, la Pasión, la Muerte, la Resurrección y la Ascensión, se han realizado en Cristo completamente, según la naturaleza humana; y, por consiguiente, por medio de aquellas cosas que Cristo sufrió o hizo en la naturaleza humana, librándonos de los males tanto espirituales como corporales, nos ha dirigido a los bienes espirituales y eternos.

146 *Symbolum Apostolorum*, art. 6.
147 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum.*

521. Pero cuando alguien adquiere bienes para otros, se constituye en dispensador de aquéllos. La dispensación de bienes entre muchos exige juicio, para que cada uno reciba según lo que merece; luego era conveniente que Cristo fuera establecido por Dios como Juez sobre los hombres a quienes salvó, según la misma naturaleza humana, en la cual consumó los misterios de la humana salvación. Por eso dice San Juan: «Y le ha dado la potestad de juzgar —es decir, el Padre al Hijo— en cuanto es Hijo del Hombre» (Io 5, 27).

522. Pero hay todavía otra razón. Es conveniente que los que han de ser juzgados vean al juez. La recompensa que se recibe por el Juicio es ver en su naturaleza a Dios, en Quien reside la autoridad de Juez; luego conviene que Dios sea visto como Juez por los hombres que han de ser juzgados, tanto buenos como malos, no en su naturaleza propia, sino en la naturaleza asumida. Pues si los malos [88*] vieran a Dios en su naturaleza divina recibirían ya el premio del que se hicieron indignos.

523. El ser Juez constituye también la recompensa debida a Cristo por su humillación, porque quiso humillarse hasta sufrir un juicio injusto ante un juez humano. Para expresar tal humillación, confesamos especialmente en el Símbolo: *Que sufrió bajo Poncio Pilato* [148]. Tal recompensa consistió en que fue establecido por Dios, según la naturaleza humana, Juez de todos los hombres, tanto vivos como muertos, según las palabras de Job: «Tu causa está juzgada ya como causa de un impío: has de recibir la ejecución de la sentencia» (Iob 36, 17).

524. A la exaltación de Cristo pertenece tanto la potestad de juzgar como la gloria de la Resurrección. Por ello, Cristo aparecerá en el juicio, no en la humildad por la cual mereció, sino en la forma gloriosa que le conviene después de la remuneración. Por esto se lee en el Evangelio: «Verán al Hijo del Hombre venir sobre una nube con gran poder y majestad» (Lc 21, 27).

---

148 Cfr. *Symbolum Apostolorum,* art. 4.

88* Los textos latinos de Verardo y Fäh difieren en un término: dicen «multi» y «mali», respectivamente. Para nuestra traducción nos ha parecido más acertado «mali», en lo cual coincidimos con las versiones inglesa de Vollert e italiana de Francini Bruni.

La visión de la claridad de su gloria será motivo de alegría para los elegidos que le amaron, a quienes fue hecha esta promesa: «verán al rey de los cielos en su gloria» (Is 33, 17). En cambio, será motivo de confusión y de llanto para los impíos, porque la gloria y el poder del juez llena de tristeza y de temor a los que temen ser condenados. Por esto dice Isaías: «pero al fin lo verán los que envidian a tu pueblo, y quedarán confundidos: y serán devorados por fuego tus enemigos» (Is 26, 11).

Y aun cuando aparezca en una forma gloriosa, se reconocerán en El las huellas de su Pasión, no como deficiencia, sino resplandecientes y gloriosas, para que al verlas se llenen de gozo los elegidos, que se reconocerán liberados por la Pasión de Cristo, y se llenen de tristeza los pecadores que despreciaron tan inmenso beneficio. Por esto se dice en el Apocalipsis: «y han de verle todos los ojos, y los mismos verdugos que le traspasaron. Y todos los pueblos de la tierra se herirán los pechos al verle» (Apc 1, 7).

CAPÍTULO 242

El que conoce la hora del juicio dio a su Hijo todo poder judicial [89*]

525. El Padre dio al Hijo todo poder de juzgar, según se lee en San Juan (Io 5, 22). Actualmente la vida humana está go-

---

89* Santo Tomás habla de que Cristo, en cuanto Hombre, es Juez en tres juicios: el Juicio universal, al fin de los tiempos, del que trató expresamente en el capítulo 241; el juicio sobre la vida presente de los hombres, mientras transcurre la Historia, del que hablará otra vez en el capítulo 243; y del juicio particular, después de la muerte de cada uno de los hombres (cfr. nuestra nota 56*).—El juicio llamado particular, porque se realiza a solas cuando el alma se presenta ante Dios inmediatamente después de la muerte, ha sido dado por supuesto en varias declaraciones del Magisterio solemne de la Iglesia, tales como Concilio II de Lyon, Profesión de fe de Miguel Paleólogo, 6.VII.1274 (DS 856); Benedicto XII, Constitución *Benedictus Deus,* 29.I.1336 (DS 1000); Concilio de Florencia, Bula *Laetentur caeli,* 6.VII.1439 (DS 1304); etc. Los teólogos suelen acudir, en apoyo de la existencia del juicio particular, al conocido pasaje de Hebreos: «Y así como está decretado a los hombres el morir una sola vez, y después el juicio ...» (Heb 9, 27). El Magisterio ordinario también ha enseñado expresamente la existencia del juicio particular en el *Catecismo de Trento* (parte 1, cap. 8, n. 3), diciendo que «tiene lugar cuando cada uno de nosotros sale de esta vida; pues inmediatamente comparece ante el tribunal de Dios, y allí se hace examen justísimo de cuanto en cualquier tiempo haya hecho,

bernada por el justo juicio de Dios, porque El es el que juzga a toda la tierra, como exclamó Abrahán (cfr. Gen 18, 25); por consiguiente, tampoco puede dudarse de que el juicio, que ya se ejerce sobre los hombres en este mundo, pertenezca al poder judicial de Cristo. Por ello se aplican a Cristo estas palabras que le dirige su Padre: «Siéntate a mi diestra; mientras que yo pongo a tus enemigos por tarima (escabel) de tus pies» (Ps 109, 1). En efecto, Cristo está sentado a la derecha de Dios según la naturaleza humana, porque recibe de El la potestad judicial. Tal poder lo ejerce también ahora, antes de su manifestación sensible, porque sus enemigos están humillados a sus pies. Por esta razón, después de su Resurrección gloriosa dijo de Sí mismo: «A mí se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 18). (Este es el juicio sobre este mundo.)

526. Hay además otro juicio de Dios, por el cual en el momento de la muerte se da a cada alma aquello que haya merecido. Porque los justos después de su muerte permanecen en Cristo, como dice San Pablo (cfr. Philp 1, 23); mientras que los pecadores son sepultados en el infierno (cfr. Lc 16, 22). En efecto, no ha de creerse que esta separación entre buenos y malos se verifica sin juicio de Dios, o que este juicio no pertenece al poder judicial de Cristo, pues El mismo dijo a sus discípulos: «Y cuando haya ido y os haya preparado lugar, vendré otra vez y os llevaré conmigo, para que donde yo estoy, estéis también vosotros» (Io 14, 3). «Ser llevado» no es otra cosa que morir para que podamos estar con Cristo, porque: «mientras habitamos en este cuerpo, estamos distantes del Señor» (2 Cor 5, 6). (Este es el juicio particular después de la muerte.)

527. La retribución del hombre consiste en los bienes del alma y también en los del cuerpo, que debe ser nuevamente asumido por el alma en la resurrección; y como toda retribución requiere un juicio, es necesario que haya, además, otro juicio, por medio del cual los hombres sean remunerados según sus obras, tanto del alma como del cuerpo. También Cristo será el Juez de

---

dicho o pensado». El Magisterio solemne y ordinario afirma explícitamente la existencia del Juicio universal, en los mismos lugares en que da por supuesto el juicio particular, y también lo define en la Profesión de fe de los Waldenses, en el Concilio IV de Letrán (DS 791).

este otro juicio para que de la misma manera que, muerto por nosotros, resucitó en la gloria y subió a los cielos, así también haga por su propia virtud que resuciten nuestros humildes cuerpos, transformándolos según el modelo de su Cuerpo glorioso, para llevarlos al cielo, donde nos precedió por su Ascensión, poniéndonos de manifiesto el camino, según predijo Miqueas (2, 13). La resurrección de todos los hombres se verificará al fin de los siglos, según hemos dicho (caps. 154 y 162). Por eso, este juicio será el juicio universal y final; y para llevarlo a cabo creemos que Cristo vendrá por segunda vez con todo el esplendor de su gloria.

528. Se lee en el Salmo: «Abismo profundísimo tus juicios» (Ps 35, 7), y en la Epístola a los Romanos: « ¡Cuán incomprensibles son sus juicios! » (Rom 11, 33). Hay, por consiguiente, en cada uno de dichos juicios, algo de profundo y de incomprensible para la inteligencia humana. En efecto, en el primer juicio de Dios, que rige la vida presente, el tiempo del juicio es claramente conocido por los hombres; pero no conocen la razón de las retribuciones, porque es frecuente en este mundo que los buenos sufran males y los malos abunden en prosperidad. En los otros dos juicios de Dios será evidente la razón de la retribución, pero no su tiempo, porque el hombre desconoce el momento de su muerte, según aquellas palabras del Eclesiastés: «Ni sabe el hombre su fin» (Eccl 9, 12), y el fin de este siglo no lo puede conocer nadie, porque nosotros no conocemos las cosas futuras, sino aquellas cuyas causas comprendemos. La causa del fin del mundo es la voluntad de Dios, desconocida por nosotros; luego ninguna criatura puede conocer el fin del mundo sino sólo Dios, como dice San Mateo: «Mas en orden al día y a la hora nadie lo sabe, ni aun los ángeles del cielo, sino sólo mi Padre» (Mt 24, 36).

529. Pero como también se lee: «Ni el Hijo» (Mc 13, 32), esto ha dado ocasión para que algunos [149] incurrieran en el error de creer que el Hijo es inferior al Padre, porque el Hijo ignoraría lo que el Padre conoce. Puede evitarse este error diciendo que el Hijo ignora esto según la naturaleza humana asumida, pero no se-

149 ARRIO Y EUNOMIO: Cfr. SAN ATANASIO, *Contra arianos,* orat. 3, n. 26 (PG 26, 379); SAN HILARIO, *De Trinitate,* lib. 9, cap. 2 (PL 10, 282 A); SAN AMBROSIO, *De fide,* cap. 5 (PL 16, 688 A); SAN JERÓNIMO, *In Evangelium Matthei,* lib. 4, supra Mt 24, 36 (PL 26, 188 B).—EUNOMIO, obispo arriano en 360, nacido en Capadocia.

gún la naturaleza divina, en la que es una misma sabiduría con el Padre o, para hablar con más propiedad, es la Sabiduría misma concebida en el seno del Padre. No obstante, parece poco conveniente que el Hijo, según su naturaleza asumida, ignore el juicio de Dios, puesto que su Alma, como atestigua el Evangelio (cfr. Io 1, 14), está llena de la gracia y de la verdad de Dios, según hemos visto (caps. 213-216).

530. Tampoco parece razonable que Cristo, habiendo recibido el poder de juzgar, porque es Hijo del Hombre (cfr. Io 6, 27), ignore, según la naturaleza humana, el tiempo del juicio universal. Pues su Padre no le habría dado todo poder judicial si le hubiera quitado la facultad judicial de determinar el tiempo de su venida.

Por consiguiente, según el modo de hablar de la Escritura, debe interpretarse este pasaje (Io 6, 27) en el sentido de que Dios sabe alguna cosa cuando hace público el conocimiento que de ella tiene. Así vemos que Dios dijo a Abrahán: «Que ahora me doy por satisfecho de que temes a Dios» (Gen 22, 12), no porque entonces empezara a conocer que Abrahán le temía —pues lo sabe todo desde toda la eternidad—, sino porque entonces demostró su agrado por tal hecho. En este sentido, pues, se dice que el Hijo ignora el día del juicio, porque no lo manifestó a sus Discípulos, sino que les respondió: «No os corresponde a vosotros el saber los tiempos y momentos que tiene el Padre reservados a su poder» (Act 1, 7). Como el Padre no lo ignora, en virtud de la generación eterna dio a su Hijo conocimiento de ello.

531. Hay algunos que dan una explicación más lacónica, diciendo que debe aplicarse este pasaje (Mc 13, 32) al hijo adoptivo (es decir, de los hombres en gracia)[150]. Dios quiso que permaneciera oculto el tiempo del juicio futuro, para que los hombres —sus hijos adoptivos— velasen con atención a fin de no ser sorprendidos por el tiempo del juicio. Por la misma razón quiso que todos ignoraran el tiempo de su propia muerte, pues cada uno

---

150 Se refiere a la adopción de los hombres por la gracia. Cfr. SAN GREGORIO DE TOURS, *Historiae ecclesiasticae francorum,* Prol. (PL 71, 163 A).—PEDRO COMESTOR, *Historia scholastica: In Evangelia,* cap. 142 (PL 198, 1611 D).—SAN GREGORIO DE TOURS, historiador de los francos y obispo de Tours (573-594), nació en Clermont-Ferrand ca. 538 y murió en Tours el 594.—PEDRO COMESTOR, teólogo nacido en Troyes (Champagne), murió en el monasterio de San Víctor ca. 1179.

se presentará en el juicio tal y como salió de este mundo por la muerte. Por ello, dice el Señor: «Velad, pues, vosotros, ya que no sabéis a qué hora ha de venir vuestro Señor» (Mt 24, 42).

CAPÍTULO 243

Si serán o no juzgados todos los hombres

532. De todo lo dicho se deduce claramente que Cristo posee la potestad judicial sobre vivos y muertos, porque ejerce su poder judicial sobre los que están aún en este mundo y sobre los que murieron. En el juicio final juzgará a un mismo tiempo a los vivos y a los muertos, ya se entienda por vivos a los justos que viven en gracia, y por muertos a los pecadores que la han perdido; o se entienda por vivos a los que vivan cuando se produzca el advenimiento del Señor, y por muertos a los que fallecieron antes de ese advenimiento.

No debemos pensar, sin embargo, que haya de haber algunos que serán juzgados vivos, por no haber sufrido la muerte corporal, como han creído algunos [151], ya que el Apóstol dice claramente: «Todos, a la verdad, resucitaremos» (1 Cor 15, 51); y en otro lugar: «Todos dormiremos», es decir, moriremos. Sin embargo, se lee en algunos libros: «No todos dormiremos», como dice San Jerónimo en la epístola a Minerio [152] al tratar sobre la resurrección de la carne; lo cual no es contrario a lo antes dicho, porque el Apóstol había expresado antes lo siguiente: «Y así como en Adán mueren todos, así en Cristo todos serán vivificados»

---

151 Cfr. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In epistolam primam ad Corinthios*, hom. 42, n. 2 (PG 61, 364); SAN JERÓNIMO, Ep. 49: *Ad Marcellam*, n. 3 (PL 22, 587); Ep. 119: *Ad Minervium et Alexandrum*, n. 7 (PL 22, 971). Cfr. SAN AGUSTÍN, Ep. 193: *Ad Mercatorem*, cap. 4 (PL 33, 872).—SAN JUAN CRISÓSTOMO, Padre y Doctor de la Iglesia oriental. Predicador de gran elocuencia. Nació en Antioquía ca. 349 y murió en Comana, en el Ponto, el 14 de septiembre del 407.

152 SAN JERÓNIMO, Ep. 119: *Ad Minervium et Alexandrum*, n. 2 (PL 22, 967); n. 7 (PL 22, 971).—SAN JERÓNIMO, Padre y Doctor de la Iglesia, nació en Estridón ca. 340. El 373 se dirigió a Oriente y se dedicó al estudio de la Sagrada Escritura, y desde el 386 se estableció definitivamente en Belén, donde murió el 30 de septiembre del 420. Es el autor de la *Vulgata*, traducción latina de la Biblia. El Concilio de Trento definió (1546) la autenticidad de la Vulgata, es decir, su inmunidad de todo error en materia de fe y moral.

(1 Cor 15, 22); y, por consiguiente, estas palabras «no todos dormiremos», no pueden aplicarse aquí a la muerte del cuerpo —que se transmitió a todos los hijos por el pecado del primer padre, como se dice en la epístola a los Romanos (cfr. Rom 5, 12-21)—, sino que debe entenderse del sueño del pecado, de que se habla en la epístola a los de Efeso: «Levántate tú que duermes y resucita de la muerte y te alumbrará Cristo» (Eph 5, 14). Los que estén vivos a la venida del Señor se distinguirán de los que han muerto antes, no porque no morirán, sino porque morirán en el rapto que los llevará por los aires delante de Cristo (confróntese 1 Thes 4, 16), resucitando inmediatamente, como dice San Agustín [153].

533. Para que haya un juicio se necesitan tres cosas: primera, la presencia de alguna persona ante el juez; segunda, la discusión de sus méritos; tercera, el fallo o la sentencia.

En cuanto a la primera, todos los hombres, buenos y malos, desde el primero hasta el último, están sometidos al juicio de Cristo, «porque es forzoso que todos comparezcamos ante el tribunal de Cristo» (2 Cor 5, 10). De esta ley general no están excluidos los niños, tanto si murieron con el bautismo como sin él, como dice la Glosa en el mismo lugar [154].

534. En algunos juicios no habrá discusión de los méritos, pues la discusión sólo es necesaria cuando el bien está mezclado con el mal, pero no lo es cuando el bien no tiene mezcla de mal, o éste existe sin mezcla de bien. Entre los buenos habrá algunos que hayan despreciado completamente los bienes de este mundo, para ocuparse sólo de Dios y de las cosas de Dios. Por consiguiente, si el pecado consiste en el menosprecio que se hace del bien in-

---

153 SAN AGUSTÍN, Ep. 193, cap. 4 (PL 33, 872); *Retractationes,* lib. 2, cap. 33 (PL 32, 644); *De civitate Dei,* lib. 20, cap. 20 (PL 41, 689).

154 WALAFRIDO ESTRABÓN, *Glossa ordinaria. Epistola secunda ad Corinthios,* cap. 5, v. 10 (PL 114, 558 A).—WALAFRIDO ESTRABÓN, de origen sueco, nacido ca. 809. Debe su nombre a que era bizco. Fue educado en el monasterio de Sant Gallen (Suiza); discípulo de Rábano Mauro en el monasterio de Fulda. Abad de Sant Gallen y Reichenau (diócesis de Constanza). Se le atribuye la *Glossa ordinaria* —breves comentarios a la Sagrada Escritura, compilados de los Santos Padres—, poco original, aunque considerada por Pedro Lombardo como la *auctoritas* por excelencia. Murió en Francia en el 849.

mutable para adherirse a bienes caducos, parece que no habrá en ellos mezcla de bien y mal; no porque hayan vivido sin pecado, pues de ellos dice San Juan: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos» (1 Io 1, 8), sino porque los pecados leves que hayan cometido serán, en cierto modo, consumidos por el ardor de la caridad y estarán como aniquilados. Por ello, no habrá discusión de los méritos en su juicio.

Aquellos otros que en esta vida atendieron a las cosas de la tierra y, usando de ellas, se adhirieron a ellas más de lo conveniente, aunque sin faltar a la voluntad de Dios, ofrecen una mezcla del mal con el bien de la fe y de la caridad, en una proporción notable, en la que no es fácil distinguir qué prevalece en ellos y, por lo mismo, serán juzgados con la discusión de los méritos [90*].

En cuanto a los malos, puesto que la fe es el principio de acceso a la unión con Dios, según aquellas palabras de la epístola a los Hebreos: «Por cuanto el que se llega a Dios debe creer que Dios existe» (Heb 11, 6), el que no tenga fe, no presentará bien alguno cuya mezcla con los males pueda hacer dudosa su condenación, y por esta razón será condenado sin discusión de méritos. El que tenga fe, sin caridad ni buenas obras, poseerá algo para unirse a Dios. Y, por tanto, será necesaria la discusión de los méritos, para que aparezca con evidencia qué ha prevalecido en él [91*], si el bien o el mal. Este será condenado con la discusión

---

90* En este párrafo, Santo Tomás contempla la posibilidad de que haya pecado venial en el uso de los bienes creados. Tal posibilidad existe, como enseñó el Papa Inocencio XI (Decreto del Santo Oficio por el que se condena el laxismo, de 4.III.1679), cuando se usa de un bien lícito por el solo y puro placer: «Comer y beber hasta hartarse por el solo placer» (DS 2108) y «el acto del matrimonio practicado por el solo placer» (DS 2109).—Por pecado venial se entiende una búsqueda desordenada de un bien creado, aunque sin rechazar la ordenación del sujeto al fin último. Cuando hay rechazo del fin último el sujeto comete un pecado mortal. El pecado venial es, por tanto, una transgresión voluntaria y leve del orden moral, una verdadera ofensa a Dios que, aunque no conlleve la pérdida de la gracia santificante ni su disminución, dificulta el ejercicio de la caridad y de las demás virtudes, dispone al pecado mortal, lleva a la tibieza espiritual y produce un reato de pena temporal como consecuencia del indebido apego a las criaturas.

91* Nos parece inadecuada la expresión de la edición de Mandonnet en este punto («in Christo»); la hemos descartado por considerar que es

de los méritos, del mismo modo que un rey de la tierra condena a un ciudadano transgresor de un precepto, con audiencia, y a un enemigo, sin audiencia de ninguna clase.

535. Respecto a lo tercero, es decir, a la sentencia, todos serán juzgados, porque en virtud de esta sentencia alcanzaremos gloria o castigo. Por esto se dice en la segunda carta a los Corintios: «Para que cada uno reciba el pago debido a las buenas o malas acciones que haya hecho mientras ha estado revestido de su cuerpo» (2 Cor 5, 10).

CAPÍTULO 244

El examen en el juicio no será motivado por la ignorancia del Juez. Lugar y modo del juicio (universal)

536. Que nadie piense que la discusión del juicio será necesaria para la instrucción del Juez, como en los juicios humanos, porque todas las cosas son manifiestas a sus ojos, según se dice en la epístola a los Hebreos (4, 13); sino que será necesaria tal discusión para que cada uno conozca de qué pena o de qué gloria es digno, y se regocijen los buenos con la justicia que Dios ejerce con todos, y se irriten los malos contra sí mismos.

537. Tampoco ha de creerse que tal discusión de los méritos se hará en todos los detalles, y como de palabra, porque sería necesario un tiempo infinito para exponer los pensamientos, las palabras y las buenas o malas acciones de cada uno. En esto se engañó Lactancio [155], cuando supuso que el día del juicio duraría mil años, pues este tiempo no sería aún suficiente para celebrar el juicio de cada uno de una manera completa, porque para cada uno se necesitarían muchos días. Sucederá que, en virtud del poder divino, cada uno conocerá instantáneamente el bien o mal que

---

más coherente la lectura que traen las ediciones de Vivès, Verardo y Fäh («in isto»). Hemos coincidido en nuestra elección con Vollert, el traductor inglés, y con Francini Bruni, autor de la versión italiana.

155 LACTANCIO, *Divinarum institutionum,* lib. 7: *De vita beata,* capítulos 24 y 26 (PL 6, 808 A y 813 A y 814 A).—LACTANCIO, escritor nacido en Africa de familia pagana ca. 250. Se convirtió en Nicomedia, donde fue profesor de Retórica en la escuela de Diocleciano, antes del 303. En el 317 se trasladó a Tréveris, y no se conoce la fecha de su muerte.

hizo, por lo que será premiado o castigado, y no sólo conocerá las cosas que hizo, sino también las de los demás. Cuando la superioridad de los bienes sea tal, que parezca que los males no son de importancia, o al revés, no habrá confrontación entre los bienes y los males tal como los hombres la entienden; y en tal caso, el castigo o la recompensa serán decretados sin discusión (cfr. capítulo 243).

538. En este juicio, aun cuando todos comparezcan ante Cristo, los buenos se distinguirán de los malos, no sólo en cuanto al mérito, sino en cuanto al lugar separado que habrán de ocupar. Los malos, que por su amor a las cosas de la tierra se separaron de Cristo, quedarán sobre la tierra; y, por el contrario, los buenos que se adhirieron a Cristo, serán arrebatados en los aires (cfr. 1 Thes 4, 17), yendo delante de El para que se conformen a Cristo, no sólo por la participación en el esplendor de su gloria de la cual gozarán, sino también porque serán admitidos en el mismo lugar que Cristo, según aquellas palabras de San Mateo: «Donde quiera que se hallare el cuerpo, allí se juntarán las águilas» (Mt 24, 28). En la palabra *águilas* están designados los santos. San Jerónimo [156] sostiene que el término latino *corpus* (cuerpo) sería la traducción del término hebreo *joathan* (cfr. Iob 39, 30; Hab 1, 8) [92*], que propiamente significa *cadáver,* vocablo que recordaría la Pasión de Cristo, por medio de la cual Aquel

---

156 SAN JERÓNIMO, *In Evangelium Matthei,* lib. 4, cap. 24 (PL 26, 179 C).

92* Aquí el texto latino dice literalmente: «Signanter autem loco corporis in Hebraeo *joatham* dicitur secundum Hieronymum, quod *cadaver* significat...». La lectura parece corrompida. El pasaje de San Jerónimo, citado por Santo Tomás, afirma: «Decimos *cuerpo,* del griego *ptoma,* que en latín se traduce muy significativamente por *cadaver,* en razón de que cae por la muerte, para significar la Pasión de Cristo» (*In Evangelium Matthei,* lib. 4, cap. 24; PL 26, 186 C). Pero, además, en hebreo no existe ningún vocablo semejante a *joatham* (o *joathan,* o *joanathan* como se lee en otras ediciones del *Compendium* en este mismo lugar). En un pasaje paralelo al que estamos comentando (*Catena aurea super Mattheum lectura,* 24, 28), y después de citar el versículo de San Mateo, Santo Tomás añade: «Obsérvese que en hebreo se usa el término *anathe,* que es lo mismo que *cadaver*». En consecuencia, debería corregirse la lectura en uno de los siguientes sentidos: «Signanter autem loco *corporis* in Graeco *ptoma* dicitur secundum Hieronymum...»; o bien: «Signanter autem loco *corporis* in Hebraeo *anathe* dicitur (secundum Hieronymum)...».—Sobre el término «cadáver», aplicado a Cristo muerto, cfr. nota 84*.

mereció la potestad judicial, y mediante la cual también los hombres que se asocian a su Pasión son admitidos a participar de su gloria, según aquellas palabras del Apóstol: «Si con El padecemos, reinaremos también con El» (2 Tim 2, 12).

539. Por esta razón, se cree que Cristo, para celebrar el juicio, bajará a los lugares en que sufrió su Pasión, como dice el Profeta Joel: «He aquí que reuniré todas las gentes y las conduciré al valle de Josafat, y allí disputaré con ellas» (Ioel 3, 2), en el lugar situado en el Monte de los Olivos, de donde Cristo subió a los cielos. Y también por ello, cuando el Señor venga a juzgar al mundo, el estandarte de la Cruz y los demás vestigios de su Pasión aparecerán con El, según las palabras de San Mateo: «Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del Hombre» (Mt 24, 30), para que viendo los impíos Aquel a quien crucificaron, se duelan y padezcan (cfr. Zach 12, 10; Io 19, 37; Apc 1, 7), y los que fueron redimidos se regocijen con la gloria del Redentor.

Así como se dice que Cristo está sentado a la derecha de Dios según la naturaleza humana, elevado al lugar más sublime cerca del Padre, así también se dice que los justos, en el día del juicio, se sentarán a la derecha, ocupando cerca de El el lugar más hermoso.

Capítulo 245

Los santos también juzgarán

540. Cristo no será el único Juez en el día del juicio, pues habrá además otros jueces. Unos lo serán por comparación, como los buenos con respecto a aquellos que sean menos buenos, y los malos con respecto a aquellos que sean peores, según las palabras de San Mateo: «Los naturales de Nínive se levantarán en el día del juicio contra esta raza de hombres, y la condenarán» (Mt 12, 41). Otros juzgarán aprobando la sentencia. Todos los justos serán jueces de esta manera, según aquellas palabras del libro de la Sabiduría: los santos «juzgarán a las naciones» (Sap 3, 8). Y algunos juzgarán por cierta delegación del poder judicial de Cristo, según las palabras del Salmo: «Y vibrarán en sus manos espadas de dos filos» (Ps 149, 6). Nuestro Señor prometió este últi-

mo poder judicial a los Apóstoles, cuando dice por San Mateo: «En verdad os digo, que vosotros que me habéis seguido, en el día de la resurrección universal, cuando se siente el Hijo del Hombre en el solio de su majestad, os sentaréis también vosotros sobre doce sillas, y juzgaréis a las doce tribus de Israel» (Mt 19, 28).

541. No debe pensarse que sólo los judíos que pertenecieron a las doce tribus de Israel serán juzgados por los Apóstoles, pues por las doce tribus de Israel se entienden todos los fieles que heredaron la fe de los Patriarcas. Los infieles no serán juzgados, porque lo fueron ya (cfr. Io 3, 18). Los primeros doce Apóstoles no juzgarán todos con Cristo, porque no juzgará Judas; en cambio, Pablo, que trabajó más que los demás, no estará privado de la potestad judicial, pues dice: «¿No sabéis que hemos de ser jueces hasta de los ángeles malos?» (1 Cor 6, 3). Esta dignidad pertenece propiamente a los que todo lo abandonaron por seguir a Jesucristo, y así fue prometido a San Pedro, que lo pedía, diciendo: «Bien ves que nosotros hemos abandonado todas las cosas y te hemos seguido: ¿cuál será, pues, nuestra recompensa?» (Mt 19, 27). Job comentó también respecto a esto: «Y hace siempre justicia a los pobres» (Iob 36, 6), y lo afirmó con razón. En efecto, la discusión, como ya se dijo (cap. 243), recaerá sobre los actos de los hombres que hayan usado bien o mal de las cosas de este mundo. Por tanto, para la rectitud del juicio es necesario que la mente del juez esté desembarazada de aquellas cosas que son objeto del juicio. En consecuencia, merecen la dignidad judicial quienes tienen su ánimo totalmente desprendido de las cosas terrenas.

542. También la predicación de los preceptos divinos merece esta prerrogativa, y por esto se dice en San Mateo que Cristo vendrá a juzgar con sus ángeles (Mt 25, 31), entendiendo por ángeles a los predicadores, como subraya San Agustín en su libro sobre la Penitencia [157], porque es conveniente que los que han anunciado los preceptos de la vida discutan los actos de los hombres relativos a la observancia de los preceptos divinos. Por consiguiente, serán jueces porque cooperarán para que a cada uno aparezca la

[157] SAN AGUSTÍN, serm. 351: *De utilitate agendi poenitentiam,* cap. 4, n. 8 (PL 39, 1544).

causa de salvación o de condenación, tanto propia como de los demás, a la manera que los ángeles superiores se dice que iluminan a los inferiores, y aun a los hombres. Esta potestad judicial de Cristo es la que confesamos en el Símbolo de los Apóstoles cuando decimos: *y de allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos* [158].

Capítulo 246

De qué modo se distinguen los artículos sobre la fe cristiana

543. Después de estas consideraciones relativas a la verdad de la fe cristiana, conviene saber que todo lo que hemos dicho se reduce a ciertos artículos: doce, según unos; catorce, según otros. Como la fe tiene por objeto las cosas incomprensibles para la razón, es necesario un artículo por cada cosa incomprensible para la razón. Hay un artículo relativo a la unidad de la divinidad, pues, aunque se pruebe por la razón que Dios es uno, sin embargo, es de fe que gobierna inmediatamente todas las cosas y que debe ser honrado por cada uno. Además hay tres artículos sobre las tres Personas divinas; y otros tres sobre las operaciones de Dios, es decir: acerca de la creación, que pertenece a la naturaleza; acerca de la justificación, que pertenece a la gracia; y relativo a la remuneración, propio de la gloria. Y, por consiguiente, son siete artículos sobre la divinidad en general.

Hay otros siete artículos sobre la Humanidad de Cristo: el primero, la Encarnación y la Concepción; el segundo, la Natividad, que tiene una dificultad especial, en razón de su salida del seno virginal de María; el tercero, la Muerte, Pasión y Sepultura; el cuarto, el descenso a los infiernos; el quinto, la Resurrección; el sexto, la Ascensión; el séptimo, su venida en el día del juicio. Así resultan en total catorce artículos.

544. Otros autores reducen, con razón, a un solo artículo el dogma de las tres Personas, porque no se puede creer en el Padre sin creer en el Hijo y en el Amor, que es el bien recíproco, a saber, el Espíritu Santo. Estos separan el artículo de la resurrec-

---

158 *Symbolum Apostolorum,* art. 7.

ción del de la remuneración, y así resulta que hay dos artículos sobre Dios: uno sobre la unidad y otro sobre la Trinidad; cuatro sobre los efectos: uno sobre la creación, otro sobre la justificación, el tercero sobre la resurrección común y el cuarto sobre la remuneración. En cuanto al dogma de la Humanidad de Cristo, reducen a un solo artículo la concepción y el nacimiento, como también la Pasión y la Muerte. Por consiguiente, según este modo de ver, son doce los artículos. Y, con lo dicho acerca de la fe, es suficiente [93*].

[93*] Sobre las verdades que es necesario creer para salvarse, dice San Pablo a los hebreos (11, 6), que «Sin fe es imposible agradar a Dios, porque quien se acerca a Dios debe creer que El existe y que remunera a los que le buscan». Además, comúnmente se cree que es necesario creer con fe explícita en el Misterio de la Santísima Trinidad y en el de la Encarnación (cfr. *Summa Theologiae,* parte 2.2, q. 2, a. 7 y 8). El Magisterio de la Iglesia ha enseñado esto mismo en el Concilio Romano (*Tomus Damasi,* año 382; DS 152 ss.); en el Símbolo «Quicumque» (DS 75-76); en la condenación del laxismo (Decreto del Santo Oficio, 4.III.1679; DS 2122) por Inocencio XI; y en una respuesta del Santo Oficio (10.V.1703; DS 2381), bajo el pontificado de Clemente XI.

LIBRO SEGUNDO: ACERCA DE LA ESPERANZA

CAPÍTULO 1

Donde se manifiesta que la virtud de la esperanza es necesaria para la perfección de la vida cristiana

545. El Príncipe de los Apóstoles nos invita, no sólo a dar razón de nuestra fe, sino también de nuestra esperanza (cfr. 1 Pet 3, 15). Por ello, después de haber desarrollado con brevedad los principios de la fe cristiana, nos resta ahora exponer de modo sucinto lo que se refiere a la esperanza.

El deseo del hombre puede descansar en cualquier conocimiento, pues desea conocer naturalmente la verdad y, una vez conocida, se aquieta el deseo [159]. Sin embargo, el deseo del hombre no reposa en el conocimiento de la fe, ya que éste es un conocimiento imperfecto por el que se cree lo que no se ve, que el Apóstol denomina «convencimiento de las cosas que no se ven» (Heb 11, 1). Y así, cuando se tiene fe, persiste en el alma un movi-

---

159 Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica,* lib. 1, cap. 1 (ed. Cathala-Spiazzi, n. 1, p. 5a).

miento que impulsa a ver perfectamente las cosas creídas y a conseguir los medios para llegar a tales verdades.

Hay uno, entre los artículos de la fe, en virtud del cual creemos que Dios tiene Providencia sobre las cosas humanas (capítulos 123, 129, 143). Por ello, brota en el ánimo del creyente un movimiento de esperanza dirigido a obtener, con los auxilios de la fe, los bienes que naturalmente desea y que la fe le hace conocer. Por esta razón, según dijimos (cap. 1), para la perfección de la vida cristiana, después de la fe, es necesaria la esperanza.

CAPÍTULO 2

Es conveniente recomendar la oración como medio para alcanzar lo que se desea. Diferencias entre la oración a Dios y la oración al hombre

546. Según el orden de la divina Providencia, cada cosa dispone de un modo apropiado para llegar al fin que conviene a su naturaleza. Por consiguiente, también el hombre ha recibido un medio conforme a su condición para alcanzar de Dios lo que desea. En efecto, es propio de la condición humana valerse de la petición para alcanzar de otra persona, y principalmente de un superior, lo que de él se espera recibir; por esto se recomienda al hombre la oración, porque a través de ella alcanza de Dios lo que de Dios espera.

547. Pero la necesidad de la oración es diferente según se dirija a un hombre o a Dios. Ante un semejante, la oración sirve, primero, para manifestar los deseos y las necesidades y, segundo, para inclinar su ánimo en favor nuestro. Pero esto no es necesario en la oración a Dios, pues cuando oramos no nos proponemos manifestar a Dios nuestras necesidades o deseos, porque lo conoce todo, como afirma el salmista: «Oh Señor, bien ves todos mis deseos» (Ps 37, 10), y San Mateo: «bien sabe vuestro Padre la necesidad que de ellas tenéis» (Mt 6, 32). La voluntad divina tampoco se determina a querer, por las palabras del hombre, lo que antes no quería, pues «no es Dios como el hombre para que mienta, ni como hijo del hombre para estar sujeto a mudanza»

(Num 23, 19), ni está sometido a arrepentimiento (cfr. 1 Reg 15, 29). La oración dirigida a Dios es necesaria por causa del mismo hombre que ora, a fin de que considere sus defectos e incline su corazón a desear ferviente y piadosamente lo que espera conseguir orando, y de este modo se haga idóneo para recibir.

548. Conviene anotar todavía otra diferencia entre la oración que se dirige a Dios y la que se dirige al hombre. Para rogar a un hombre es necesaria cierta familiaridad previa, en virtud de la cual se acepta la manifestación del ruego; en cambio, cuando la oración se dirige a Dios, ella misma nos familiariza con El al elevar nuestro espíritu hacia Dios, pues es una conversación afectuosa en la que Le adoramos en espíritu y en verdad (cfr. Io 4, 23); y esta familiaridad, producida por la súplica, dispone a orar de nuevo con más confianza. Por eso el salmista recita: «Yo he llamado a Ti», es decir, he orado con confianza, «Dios mío, porque siempre me has oído con benignidad» (Ps 16, 6), como si, familiarizado por su primera oración, implorara los divinos auxilios más confiadamente en la segunda. En virtud de esto, la asiduidad o la frecuencia de las peticiones que se hacen a Dios en la oración, lejos de importunarle, Le agradan porque «conviene orar siempre y no desfallecer» (Lc 18, 1). En los ruegos que se dirigen al hombre la reiteración de las peticiones llega a ser inoportuna; no sucede así con el Señor, que nos invita a pedir: «Pedid y se os dará..., llamad y os abrirán» (Mt 7, 7).

Capítulo 3

Para la consumación de la esperanza convenía que Cristo nos diese una forma de orar

549. Por ser necesaria la esperanza después de la fe para la salvación, era conveniente que nuestro Salvador, que había sido constituido autor y consumador de nuestra fe, por ser depositario de los misterios celestiales, fuera también Quien nos introdujera en la fuente viva de la esperanza enseñándonos un modo de orar que excitase al máximo nuestra esperanza en Dios, pues El mismo es quien nos enseña lo que debemos pedirle. Está

claro que no nos induciría a pedir si no se propusiera oírnos, porque sólo se pide a aquel de quien se espera algo, y aquello que se espera conseguir. Así, cuando nos enseña a pedir a Dios, nos advierte que esperemos en El, y nos muestra qué debemos esperar, cuando nos enseña qué debemos pedir.

Por consiguiente, al exponer las peticiones contenidas en la oración dominical, explicaremos todo lo que pertenece a la esperanza de los cristianos: *en qué* debemos poner nuestra esperanza, *por qué* razón, y *qué* es lo que debemos esperar de Dios [94*]. Nuestra esperanza debe descansar en Dios, y a El debemos dirigir nuestra oración: «Esperad en El (en Dios) vosotros, pueblos todos aquí congregados: derramad vuestros corazones (orando) en su acatamiento» (Ps 61, 9).

Capítulo 4

Por qué debemos pedir a Dios, por medio de la oración, las cosas que esperamos

550. La principal razón por la que debemos esperar en Dios, es porque le pertenecemos como el efecto a su causa. Dios no hace nada en vano, sino que siempre actúa por un fin cierto. Es propio de todo agente producir el efecto de tal modo que posea todo lo necesario para llegar a su fin. Así, en las cosas producidas por los agentes naturales, la naturaleza jamás priva de lo necesario (al efecto), sino que, por el contrario, da a cada producto aquello que pertenece a la constitución de su ser y todo lo con-

---

94* Aquí nos revela Santo Tomás el plan que se propone seguir en este segundo libro del *Compendium,* para explicar todo lo que se refiere a la esperanza cristiana: *en qué* debemos ponerla, *por qué* razón y *qué* debemos esperar. Al primer punto *(en qué)* apenas le dedica las últimas líneas de este capítulo 3. En los capítulos siguientes (4-6), expone los motivos de nuestra esperanza: la Providencia divina (cap. 4), la Misericordia de Dios, que es nuestro Padre (cap. 5), y su Omnipotencia (cap. 6). El capítulo 7 constituye como una digresión, en la que Santo Tomás precisa el significado de la esperanza, diciendo que presupone el deseo, pero que se diferencia de éste en que se refiere a un bien alcanzable y arduo. En el capítulo 8, empieza a desarrollar el tercer punto que se había señalado: *qué* debemos esperar. La redacción debería haber seguido el orden de las peticiones de la oración dominical, pero quedó interrumpida —pensamos que por su muerte prematura— en la segunda petición: *Venga a nosotros tu Reino* (cap. 10).

veniente para el perfeccionamiento de su operación en orden al fin, a no ser que por casualidad surjan obstáculos, por defecto del agente, que le hagan insuficiente con relación a estas cosas.

551. En el orden intelectual, el agente no sólo proporciona a su efecto —al producirlo— lo que necesita para el fin que se propone, sino que, terminada la obra, dispone de su uso, que es el fin de la misma obra: pues el obrero no se contenta con hacer el cuchillo, sino que también lo usa para cortar. El hombre es producido por Dios, como la obra lo es por su artífice, como dice el Profeta: «Señor, Tú eres nuestro Padre: nosotros somos el barro, y Tú el alfarero» (Is 64, 8). Y así como el vaso de tierra, si tuviera sentido, debería esperar a ser bien atendido por el alfarero, de igual modo el hombre debe esperar de Dios a ser sabiamente gobernado; y éste es el sentido de las palabras de la Escritura: «Lo que es el barro en manos del alfarero, eso sois vosotros en mi mano, oh casa de Israel» (Ier 18, 6).

552. Esta confianza que el hombre tiene en Dios debe ser certísima. Al agente, como decíamos antes (cap. 112), jamás le falta la buena disposición para su obra, excepto cuando se encuentra en él algún defecto. En Dios no cabe defecto alguno: ni la ignorancia, porque «todas (las criaturas) están desnudas y patentes a los ojos de este Señor» (Heb 4, 13); ni la impotencia, porque «no se ha encogido la mano de Dios, para que ella no pueda salvar» (Is 59, 1); ni tampoco falta de buena voluntad, porque «el Señor es bueno para los que esperan en El, para el alma que le busca» (Lam 3, 25). Todo el que pone su confianza en Dios, jamás se sentirá defraudado (cfr. Rom 5, 5).

553. Aunque la divina Providencia abrace a todas las criaturas con suma vigilancia, cuida particularmente de los seres racionales, distinguidos con la dignidad de su imagen, capaces de elevarse hasta conocerle y amarle, y dueños de sus actos en cuanto dotados de la facultad de discernir el bien y el mal. Por esta razón deben esperar de Dios con confianza, no sólo que serán sostenidos en la existencia según la condición de su naturaleza, como sucede con las restantes criaturas; sino que podrán merecer de El una recompensa, en la medida que se alejen del mal y practiquen el bien. Por esta razón se dice en el Salmo: «A hombres y bestias

conserva» (Ps 35, 7), indicando que Dios concede a todas sus criaturas las cosas necesarias para el sostenimiento de la vida; pero el salmista añade en seguida: «Por eso los hijos de los hombres esperarán bajo la sombra de tus alas» (Ps 35, 8), queriendo señalar esa protección especial por parte de Dios.

554. Debemos considerar, por último, que cualquier perfección añadida confiere también la facultad de hacer o adquirir alguna nueva cosa, a la manera como el aire, iluminado por el sol, puede llegar a ser el medio de la visión, y el agua, calentada por el fuego, puede cocer, facultades que estos elementos podrían esperar si tuvieran sentidos. El hombre, además de la naturaleza de su alma, tiene la perfección de la gracia, por la que se hace partícipe de la divina naturaleza, como se lee en la segunda epístola de San Pedro (cfr. 2 Pet 1, 4); por ello decimos que somos regenerados como hijos de Dios, según las palabras de San Juan: «Dioles poder de llegar a ser hijos de Dios» (Io 1, 12). Los constituidos en hijos pueden justamente esperar la herencia: «Siendo hijos, somos también herederos» (Rom 8, 17); luego, en virtud de esta regeneración espiritual, el hombre debe tener mayor esperanza en Dios y aguardar la posesión de la herencia eterna, que nos será dada por Aquel que «nos ha regenerado con una viva esperanza, mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para alcanzar algún día una herencia incorruptible, y que no puede contaminarse, y que es inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros» (1 Pet 1, 3-4).

555. En virtud del espíritu de adopción que hemos recibido, exclamamos: «Abba (esto es), ¡oh Padre mío! » (Rom 8, 15); y el Señor, para enseñarnos qué debemos pedir por esta esperanza, empezó su oración por la invocación del Padre, diciendo: *Padre.* Igualmente, al decir *Padre,* el hombre se dispone afectuosamente a orar con rectitud y a obtener lo que espera. Los hijos deben imitar a sus padres y, en consecuencia, el que confiesa a Dios por Padre debe esforzarse por imitarle, evitando aquellas cosas que no le hacen semejante a Dios, y buscando las que a Dios le asemejan: «Tú me llamarás Padre, y no cesarás de caminar en pos de Mí» (Ier 3, 19). Como dice San Gregorio Niseno, «si os ocupáis de las cosas del mundo o deseáis la gloria humana, o las

miserias del apetito pasible, ¿cómo, viviendo una vida de corrupción, podéis llamar Padre a quien es la fuente de la incorruptibilidad?» [160].

Capítulo 5

En las oraciones que dirigimos a Dios debemos llamarle Padre nuestro, y no Padre mío

556. Entre los deberes que tiene el que se reconoce hijo de Dios, el principal es imitar al Señor en la caridad: «Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy queridos, y proceded con amor» (Eph 5, 1). Pero el amor de Dios no se circunscribe a algunos seres, se extiende a todos, porque «Tú amas todo cuanto tiene ser» (Sap 11, 25), y especialmente a los hombres: «El Señor amó a los pueblos» (Dt 33, 3). Esta es la causa, como nos recuerda San Cipriano, de que «nuestra oración sea pública y común; y cuando oramos, no lo hacemos por un solo individuo, sino por todo el pueblo, porque todos constituimos un único pueblo» [161]. «La necesidad, dice San Juan Crisóstomo, nos obliga a orar cada uno por sí, y el amor fraternal nos impone el deber de orar por los demás» [162]. Por esto no decimos «Padre mío», sino *Padre nuestro.*

557. También es necesario considerar que, si bien nuestra esperanza se funda principalmente en el auxilio divino, nos ayudamos mutuamente para conseguir con más facilidad aquello que imploramos, según aquellas palabras de San Pablo: «Nos ha de librar, ayudándonos vosotros también con vuestras oraciones» (2 Cor 1, 10-11) y «orad los unos por los otros, para que seáis salvos» (Iac 5, 16). Doctrina que recoge San Ambrosio: «Reuniéndose y concertando sus esfuerzos los débiles, llegarán a ser

---

160 San Gregorio Niseno, *De oratione dominica,* orat. 2 (PG 44, 1142 D-1143 A).

161 San Cipriano, *De oratione dominica,* cap. 8 (PL 4, 524 A).—San Cipriano de Cartago, Padre de la Iglesia, nacido ca. 210 y muerto el 258, mártir.

162 San Juan Crisóstomo, cfr. *In Mattheum,* hom. 14, n. 9 (PG 56, 711); cfr. *ibidem,* hom. 19, n. 4, (PG 57, 278).

poderosos» [163]. Es imposible, además, que los que oran juntos no sean oídos, conforme a la sentencia evangélica: «Si dos de vosotros se uniesen entre sí sobre la tierra para pedir algo, sea lo que fuere, les será otorgado por mi Padre que está en los cielos» (Mt 18, 19). En resumen, no dirigimos nuestra oración en singular o particularmente, sino que, unidos con unánime consentimiento, decimos: *Padre nuestro.*

558. Detengámonos también en el hecho de que esperamos en Dios por Cristo: «Justificados, pues, por la fe, mantengamos la paz con Dios mediante nuestro Señor Jesucristo: por el cual, asimismo, en virtud de la fe, tenemos cabida en esta gracia, en la cual permanecemos firmes, y nos gloriamos esperando la gloria de los hijos de Dios» (Rom 5, 1 y 2). Llegamos a ser hijos adoptivos de Dios por su Hijo único y natural: «Envió Dios a su Hijo... a fin de que recibiésemos la adopción de hijos» (Gal 4, 4-5). Debemos, pues, invocar a Dios como nuestro Padre, de manera que no se menoscabe el privilegio del Hijo Unigénito; y por esto afirma San Agustín: «No te atribuyas nada de una manera especial. Dios es especialmente Padre sólo de Cristo; de nosotros es Padre en común, porque sólo engendró a Aquél. A todos nosotros nos creó, y por eso se dice *Padre nuestro*» [164].

Capítulo 6

Decimos «que estás en los cielos» para mostrar que Dios nuestro Padre, a quien dirigimos nuestras oraciones, tiene poder para concedernos lo que esperamos

559. Sucede con frecuencia que la esperanza queda frustrada por la impotencia de aquel a quien acudimos en espera de auxilio. Para asegurar la esperanza, en efecto, no basta que aquel, en

---

[163] Ambrosiaster, *In Romanos,* cap. 15, v. 30-31 (PL 17, 177 D).—San Ambrosio, Padre y Doctor de la Iglesia. Nació probablemente en Tréveris ca. 334 y murió en Milán, siendo obispo, el 4 de abril del 397.—Ambrosiaster es el nombre con que se designa al autor desconocido de unos *Commentaria in XIII epistolas Beati Pauli,* redactados, probablemente, entre el 366 y el 384, atribuidos largo tiempo a San Ambrosio.

[164] Sermón erróneamente atribuido a San Agustín, serm. 84, cap. 1 (PL 39, 1908). Pertenece a San Ambrosio, *De sacramentis,* lib. 5, cap. 4, n. 19 (PL 16, 470 B).

quien la fundamos, quiera socorrernos; se precisa también que pueda prestarnos ese socorro. Ya hemos visto suficientemente la disposición pronta de la voluntad divina para socorrernos cuando lo confesamos como Padre.

Pero para que no dudemos de la excelencia de su poder, añadimos: *Que estás en los cielos.* Y no decimos que está en los cielos como contenido en un lugar, sino en el sentido de que con su poder abarca los cielos: «Yo sola hice todo el giro del cielo» (Eccli 24, 8). Es más, su poder trasciende la inmensidad de los cielos: «Tu majestad se ve ensalzada sobre los cielos» (Ps 8, 2). Así, pues, para dar a nuestra esperanza una seguridad firme y completa confesamos el poder de Dios, poder que sostiene los cielos, y aún va mucho más allá.

560. De esta manera excluimos de la oración un error funesto, pues hay algunos que creen que las cosas humanas están bajo la influencia necesaria y fatal de los astros (cfr. cap. 138), contrariando el testimonio del Profeta: «No temáis las señales del cielo que temen los gentiles» (Ier 10, 2). Este error destruye el fruto de la súplica, porque si nuestra vida está bajo la influencia de los astros, no puede verificarse en ella cambio alguno, y sería vano implorar por medio de nuestras oraciones la consecución de algún bien o el apartamiento de algún mal. También, para que esta creencia no turbe la seguridad de nuestra esperanza, decimos en la oración: *Que estás en los cielos,* es decir, que Dios es su dueño y quien les comunica movimiento. El auxilio que esperamos del Señor no puede, por tanto, encontrar obstáculo en la acción de los cuerpos celestes (cfr. notas 3* y 41*).

561. Para que la oración sea eficaz, es necesario, además, que el hombre implore lo que dignamente pueda esperar de Dios. «Pedís quizá, y no recibís: y esto es porque pedís con mala intención» (Iac 4, 3). Son malas las peticiones que están inspiradas por la sabiduría de la tierra, y no por la del cielo. Por esta razón dice San Juan Crisóstomo: «Cuando decimos: *que estás en los cielos,* no es en el sentido de encerrar a Dios en ellos, sino en el sentido de que el que ora deja la tierra para elevarse a las regiones superiores» [165].

---

165 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Mattheum,* hom. 19, n. 4 (PG 57, 278).

562. Existe otro obstáculo para la oración y para la confianza en Dios, que consiste en pensar que la Providencia divina no se ocupa de la vida humana, como decían los impíos: «Está escondido allá entre las nubes: ni hace alto en nuestras cosas, y anda paseándose de uno a otro polo del cielo» (Iob 22, 14); y también: «No nos ve el Señor: desamparó el Señor la tierra» (Ez 8, 12).

El Apóstol San Pablo enseña lo contrario en su discurso a los atenienses: «Como quiera que no está lejos de cada uno de nosotros. Porque dentro de El vivimos, nos movemos y existimos» (Act 17, 27-28); porque, en efecto, El es quien conserva nuestra existencia, quien gobierna nuestra vida y dirige nuestros movimientos. Como el libro de la Sabiduría enseña: «Mas tu Providencia, oh Padre, lleva el timón» (Sap 14, 3); incluso los animales más pequeños son objeto de los cuidados de su Providencia: «¿No se venden dos pájaros por un as; y no obstante ni uno de ellos caerá a tierra sin que lo disponga vuestro Padre? Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados» (Mt 10, 29-30).

563. Y respecto a los hombres, la divina Providencia cuida tan particularmente de ellos, que el Apóstol llega a decir: «¿Será que Dios se preocupa de los bueyes?» (1 Cor 9, 9), no porque no se ocupe de ellos, sino porque no se ocupa de ellos como de los hombres, a los cuales castiga o remunera por sus buenas o malas obras, y los destina a la vida eterna. Por esta razón añade el Señor: «Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados» (Mt 10, 30), porque todo lo que pertenece al hombre deberá ser restaurado, sin duda alguna, en la resurrección.

Debe ser excluida, por tanto, toda desconfianza: «No tenéis, pues, que temer: valéis vosotros más que muchos pájaros» (Mt 10, 31). Por esto, como dijimos antes (II, cap. 4), se lee en el Salmo: «Los hijos de los hombres esperarán bajo la sombra de tus alas» (Ps 35, 8).

564. Dios está cerca de todos los hombres por el cuidado particular que les depara; sin embargo, de un modo especial está cerca de los buenos, que mediante su fe y su amor se esfuerzan más para acercarse a El, confiados en la sentencia del Apóstol: «Allegaos a Dios y El se allegará a vosotros» (Iac 4, 8), y en las

palabras del salmista: «Pronto está el Señor para todos los que le invocan, para cuantos le invocan de veras» (Ps 144, 18).

Más aún, no solamente está cerca de ellos, sino que habita en ellos por su gracia: «Oh Señor, Tú habitas entre nosotros» (Ier 14, 9). Por ello se dice, para aumentar la esperanza de los santos, *Que estás en los cielos,* es decir, «en los santos», como explica San Agustín [166]. Parece que la diferencia espiritual que existe entre los justos y los pecadores, dice él mismo, es tan grande como la que hay entre el cielo y la tierra [167]. Y precisamente, para significar esto, al orar miramos hacia el Oriente, por donde el cielo aparece [95*]. Por eso, la esperanza de los santos y su confianza en la oración aumentan no sólo por la proximidad, sino también por la dignidad que han recibido de Dios, al transformarlos en un *cielo* para Cristo, «para que plantes los cielos y fundes la tierra» (Is 51, 16). Pues el que los hizo *cielo* no les negará los bienes celestiales.

Capítulo 7

Qué cosas podemos esperar de Dios. Sobre la causa de la esperanza

565. Después de contemplar qué motivos inspiran a los hombres la esperanza en Dios, hablaremos ahora de las cosas que debemos esperar de Dios. La esperanza presupone el deseo y, por consiguiente, para que una cosa sea objeto de esperanza requiere ante todo ser deseada. No se dice que esperemos las cosas que no deseamos; éstas las tenemos o las despreciamos. En segundo lugar, se requiere que lo esperado se pueda conseguir, y esto es

---

166 San Agustín, *De sermone Domini in monte,* lib. 2, cap. 5, n. 17 (PL 34, 1276).—Cfr. Santo Tomás, *Expositio orationis dominicae* (ed. Spiazzi, n. 1036).

167 San Agustín, *ibidem* (PL 34, 1277).

95* El orar en dirección al Oriente era muy común entre los paganos y los hebreos, quienes oraban en dirección al templo. Los cristianos adoptaron este gesto pero dándole un motivo enteramente original. Jesús, según predijo el salmista (cfr. Ps 67, 34) subió al Cielo por la parte de Oriente, y de la parte de Oriente, había dicho, debíamos esperar su retorno (cfr. Mt 24, 27). Además, del Oriente sale la luz, y los cristianos son hijos de la Luz (cfr. Eph 5, 8; 1 Thes 5, 5); Dios es la verdadera Luz del mundo (cfr. Io 1, 9), el Oriente (cfr. Zach 6, 12), el Sol de Justicia (Mal 4, 2).

lo que la esperanza añade al deseo, ya que el hombre puede desear las cosas que califica de inalcanzables, pero de ésas no puede tener esperanza. Se requiere, en tercer lugar, que lo que se espera sea una cosa difícil, porque las cosas fáciles o minúsculas, más que esperarlas las despreciamos y, si las deseamos, teniéndolas casi en el momento, más que desearlas como futuras parece que las poseemos como presentes.

566. Entre las cosas arduas que esperamos conseguir, hay unas que esperamos conseguir por nosotros mismos, y otras con el auxilio de otro. La diferencia radica en que para las primeras nos valemos de nuestras propias fuerzas, mientras que para las segundas hay que recurrir a la petición, llamada propiamente así cuando se dirige a un hombre, y denominada oración cuando se dirige a Dios, según las palabras de San Juan Damasceno: «La oración es una petición de lo conveniente dirigida a Dios» [168].

La esperanza que tenemos en nosotros mismos, o en un hombre cualquiera, no pertenece a la virtud de la esperanza, porque la esperanza sólo se refiere a Dios. Por esto dice Jeremías: «Maldito sea el hombre que confía en otro hombre, y se apoya en un brazo de carne» (Ier 17, 5), y después añade: «Bienaventurado el varón que tiene puesta en Dios su confianza y cuya esperanza es el Señor» (Ier 17, 7). Por consiguiente, el hombre debe considerar como posibles aquellas cosas que el Señor le enseñó a pedir en su oración, las cuales, aun cuando sean difíciles, se consiguen, no con la fuerza humana, sino con el auxilio divino [96*].

---

168 SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa,* lib. 3, cap. 24 (PG 94, 1090 D).

96* Está diciendo Santo Tomás que la virtud teologal e infusa de la esperanza sólo se refiere a Dios y no a los hombres. En efecto, se puede hablar de la esperanza, además de como virtud, como pasión y como acto de la voluntad. Como *pasión* consiste en un movimiento del apetito irascible, acompañado de cierta conmoción corporal, que tiene por objeto un bien arduo y futuro. La esperanza como pasión es distinta del deseo, que pertenece al apetito concupiscible, y precede y causa el gozo y el amor. Como *acto de la voluntad,* la esperanza es la tendencia del que espera hacia el bien esperado: bien que se puede conseguir, pero que, por superar las posibilidades del sujeto, no es alcanzable de inmediato. La *virtud teologal* de la esperanza es un hábito que Dios infunde en el alma del hombre al justificarlo, junto con la fe y la caridad. Por la virtud de la esperanza, apoyados en la bondad divina, deseamos confiadamente la salvación eterna y el auxilio de Dios para alcanzarla: en esto consiste su objeto material. Su acto se da cuando el sujeto (cualquier viador o alma del purgatorio) se mue-

CAPÍTULO 8

De la primera petición («santificado sea tu nombre»), en la que se nos enseña a desear que el conocimiento de Dios, ya incoado en nosotros, llegue a hacerse perfecto, y también se nos enseña que este perfeccionamiento es posible

567. Ahora conviene que consideremos nuestros deseos según el orden de la caridad, a fin de poder determinar, según este orden, las cosas que debemos esperar y pedir a Dios. El orden de la caridad exige que Dios sea amado sobre todas las cosas (confróntese Mt 22, 36-38), de manera que la caridad dirija nuestros primeros deseos hacia las cosas de Dios. Pero como el deseo tiene siempre por objeto el bien futuro [97*], y Dios, considerado en Sí mismo, nada puede adquirir sino que permanece eternamente inmutable, nuestro deseo no puede dirigirse hacia las cosas de Dios (por ejemplo, que sea santificado su Nombre) consideradas en sí mismas, como si Dios pudiera adquirir bienes que no tiene [98*].

---

ve de modo conveniente hacia Dios. Para la perfección de la virtud de la esperanza se requiere la caridad teologal, pero si se pierde ésta, no se destruye, sino que permanece informe; sólo se pierde por el pecado de desesperación o por el de incredulidad, por el cual se pierde la fe teologal que se presupone a la esperanza. Esto lo enseña el Magisterio de la Iglesia en varios lugares (Inocencio III, Ep. *Maiores Ecclesiae causas,* año 1201, DS 780; Concilio de Vienne, Constitución *Fidei catholicae,* 6.V.1312, DS 904; Concilio de Trento, sesión VI, Decreto *sobre la justificación,* cap. 7, DS 1530 ss.).

97* El deseo es una pasión del apetito concupiscible que se refiere a un bien deleitable ausente. Se distingue del amor en que éste se refiere al bien en general, en sí mismo, sin atender a si está presente o ausente; por esto, el deseo presupone el amor. Recordemos que la pasión es un movimiento del apetito sensitivo que procede de la aprehensión por parte de la imaginación de un bien o un mal, y va acompañado de cierta transmutación corporal. En el apetito concupiscible radican seis pasiones: tres de ellas se refieren al bien (amor, deseo y gozo) y las otras tres al mal (odio, fuga y tristeza). En el apetito irascible se encuentran cinco pasiones: dos acerca del bien (esperanza y desesperación) y tres referentes al mal (audacia, temor e ira) (cfr. *Summa Theologiae,* parte 1.2, q. 23, a. 4).

98* El Magisterio solemne de la Iglesia, comentando la absoluta e indefectible felicidad de Dios y, en consecuencia, la plenitud de perfecciones y la imposibilidad de adquirir otras nuevas, ha enseñado, a propósito de la creación: «Este solo y verdadero Dios, por su bondad y omnipotente virtud, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo

568. Nuestro amor puede, sin embargo, referirse a esas mismas cosas (que aparentemente Dios no tiene todavía) de manera que las amemos como ya existentes (cfr. nota 97*). Además, podemos desear respecto a Dios —que en Sí mismo es siempre grande— que sea engrandecido en la estimación y veneración de todos, lo cual no es imposible. En efecto, habiendo sido creado el hombre para conocer la grandeza de Dios, si no pudiera llegar a conocerla, su existencia sería vana, lo que contradiría las palabras del salmo: «¿Acaso Tú has criado en vano a todos los hijos de los hombres?» (Ps 88, 48).

Sería vano, además, el deseo natural que mueve a todos los hombres a conocer algo de las perfecciones divinas. Por ello, nadie puede estar totalmente privado del conocimiento de Dios, pues «todos los hombres le ven» (Iob 36, 25), aunque el conocimiento cabal de Dios sea en verdad arduo, por exceder a toda facultad humana: « ¡Oh, y cuán grande es Dios, y cuánto sobrepuja a nuestra ciencia! » (Iob 36, 26). Esta es la razón por la que el conocimiento de la grandeza y de la bondad de Dios no puede ser adquirido por el hombre más que por la gracia de la Revelación divina: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo haya querido revelarlo» (Mt 11, 27). Por ello dijo San Agustín, comentando a San Juan: «Nadie conoce a Dios, si El mismo no se lo revela» [169].

569. Ciertamente Dios da a los hombres algún conocimiento natural de Sí mismo, al conceder a todos las luces de la razón y al crear criaturas visibles en las que brillan ciertos reflejos *(vestigia)* de su bondad y de su sabiduría, puesto que «lo que se puede conocer de Dios —es decir, lo que es cognoscible acerca de Dios por la razón natural— ellos lo han conocido claramente —los gentiles— porque Dios se lo ha manifestado». Dios se les ha revelado por la luz de la razón y por las criaturas que ha creado (Rom 1, 19). Y por esto añade el Apóstol: «en efecto, las perfecciones invisi-

---

designio ..., creó de la nada ...» (Concilio Vaticano I, Constitución *Dei Filius,* 24.IV.1870; DS 3002). En consecuencia, como muy bien observa Santo Tomás, no pedimos que Dios adquiera bienes morales que no tiene, como, por ejemplo, que se extienda la fama de su Nombre, sino que pedimos que nosotros alcancemos a conocer el Nombre de Dios.

[169] SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium,* tract. 58, n. 3 (PL 35, 1793); cfr. *ibidem,* tract. 3, n. 17 (PL 35, 1403).

bles de Dios, aun su eterno poder, y su divinidad, se han hecho visibles después de la creación del mundo, por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas» (Rom 1, 20). Sin embargo, este conocimiento es imperfecto, porque el hombre no puede conocer perfectamente una criatura y, además, una criatura nunca representa perfectamente a Dios, pues el poder de tal causa excede infinitamente al efecto. Por ello se lee en el libro de Job: «¿Acaso puedes tú comprender los caminos de Dios, o entender al Todopoderoso hasta lo sumo de su perfección?» (Iob 11, 7). Y más adelante, después de haber dicho «todos los hombres le ven», añade: «Cada cual le contempla como desde lejos» (Iob 36, 25) [99*].

570. Los hombres, apartándose de la verdad, han caído en varios errores sobre el conocimiento de Dios, como consecuencia de la imperfección de su conocimiento: «Devanearon en sus discursos, y quedó su insensato corazón lleno de tinieblas, y mientras que se jactaban de sabios, pararon en ser unos necios; hasta llegar a transferir a un simulacro de imagen de hombre corruptible, y a figuras de aves, y de bestias cuadrúpedas, y de serpientes, el honor debido solamente a Dios incorruptible» (Rom 1, 21-23). Para sacar a los hombres de tal error, Dios se dio a conocer de una manera más explícita en la Ley antigua, y los hombres, en virtud de esta Ley, fueron atraídos al culto del Dios único: «Es-

---

99* Santo Tomás se refiere aquí a dos temas fundamentales de la Teodicea: la posibilidad de conocer la existencia de Dios y de comprender su esencia. *Existencia de Dios:* La Iglesia ha definido la cognoscibilidad cierta, por la luz natural de la razón, de la existencia de Dios, a partir de las cosas creadas (Concilio Vaticano I, Constitución *Dei Filius,* 24.IV.1870; DS 3004); y ha enseñado su demostrabilidad, como la causa por sus efectos (Pío X, Motu proprio *Sacrorum Antistitum,* 1.IX.1910; DS 3528). Santo Tomás ha empleado cinco vías o caminos de acceso al conocimiento de la existencia de Dios (*Summa Theologiae,* parte 1, q. 2, a. 3 c).—*Esencia de Dios:* Para el conocimiento, a la luz de la razón natural, de la esencia divina se debe partir de las cosas creadas, lo mismo que para la demostración de la existencia de Dios. Encontramos en las cosas unas perfecciones puras y unas perfecciones mixtas (cfr. nuestra nota 8*). Las perfecciones puras deben ser afirmadas de Dios formalmente («via affirmationis»), de modo que Dios es esas perfecciones; las perfecciones mixtas deben ser negadas formalmente de la esencia divina («via negationis») aunque estén en Dios virtual y eminentemente, lo cual quiere decir que Dios puede producir esas perfecciones de un modo más eminente que las causas creadas; además, las perfecciones puras también se dan en Dios de un modo eminente, es decir, infinito y subsistente («via eminentiae»). Este camino racional de acceso a Dios se apoya en la analogía del ser (cfr. nuestra nota 9*).

cucha, ¡oh Israel! : El Señor Dios nuestro es el solo y único Dios y Señor» (Dt 6, 4). Pero este conocimiento de Dios estaba oscurecido por las tinieblas de las figuras y circunscrito a la nación judía: «Dios es conocido en Judea: en Israel es grande su nombre» (Ps 75, 2).

571. Para que todo el género humano pudiera disfrutar de este verdadero conocimiento de Dios, Dios Padre envió al mundo al Verbo, generación única de su poder, para que todo el mundo pudiera alcanzar a través de El el verdadero conocimiento del Divino Nombre; obra que comenzó en sus discípulos: «Yo he manifestado tu nombre a los hombres que me has dado del mundo» (Io 17, 6). Su intención no se circunscribía a ellos solos, pues la difusión de luz debía alcanzar por ellos a todo el universo, «para que el mundo crea que Tú me has enviado» (Io 17, 21). Esto se hace continuamente a través del ministerio de los Apóstoles y de sus sucesores, atrayendo a todos los hombres al conocimiento de Dios, para que sea honrado y glorificado el Santo Nombre de Dios en todo el universo según lo predijo el profeta Malaquías: «Desde levante a poniente es grande mi nombre entre las naciones, y en todo lugar se sacrifica y se ofrece al nombre mío una ofrenda pura» (Mal 1, 11).

572. A fin de consumar lo que ya está incoado hacemos esta petición: *Santificado sea tu nombre.* «No hacemos esta petición, dice San Agustín, porque el nombre de Dios no sea santo, sino para que todos los hombres lo reconozcan como tal, esto es: que de tal manera se conciba a Dios que no se crea que hay algo más santo que El» [170]. Para manifestar su santidad, entre otros indicios, Dios se vale sobre todo de la santidad de los hombres, que procede de la misma inhabitación de Dios en ellos, porque, como dice Gregorio Niseno: «¿Quién es tan estúpido que viendo en los creyentes una vida pura, no glorifique el nombre que invocan los que tienen semejante vida?» [171]. San Pablo insiste en la misma idea a los Corintios: «Pero si profetizando todos, entra un infiel o un idiota, de todos será convencido, será juzgado por to-

---

[170] San Agustín, *De sermone Domini in monte,* lib. 2, cap. 5, n. 19 (PL 34, 1277).

[171] San Gregorio Niseno, *De oratione dominica,* orat. 3 (PG 44, 1154 C y 1155 A).

dos ... y, por tanto, postrado sobre su rostro, adorará a Dios, confesando que verdaderamente Dios está en medio de vosotros» (1 Cor 14, 24-25). Se evidencia así la certeza de la sentencia del Crisóstomo, que al comentar *Santificado sea tu nombre,* ordena al orante que pida que Dios sea glorificado por medio de nuestra vida [172], como si dijera: haz que vivamos de tal suerte, que seamos causa de que todos los hombres te glorifiquen [100*].

Por tanto, en la medida que nosotros somos santificados por Dios, El es glorificado en las mentes de los demás, y por esta razón, al decir *Santificado sea tu nombre,* deseamos, como dice San Cipriano, que «su nombre sea santificado en nosotros» [173]. Conforme con aquellas palabras del Señor: «sed santos vosotros, pues que Yo soy santo» (Lev 11, 44; cfr. 1 Pet 1, 16), pedimos perseverar en el estado de santidad en que fuimos constituidos por el bautismo.

También imploramos todos los días ser santificados y borrar con expiación incesante las continuas faltas que cometemos (confróntese nota 82*). He aquí la razón por la que esta petición es la primera, según las palabras del Crisóstomo: «Digna es la oración del que nada pide a Dios, antes que la gloria del Padre, posponiendo todo lo demás a su alabanza» [174].

Capítulo 9

En la segunda petición pedimos que nos haga partícipes de la gloria

573. Después de desear y pedir la gloria de Dios, es natural que el hombre desee y pida llegar a participar de tal gloria. De ahí la segunda petición: *Venga a nosotros tu reino.* En esta petición, al igual que en la precedente, es necesario detenerse, *en primer lugar,* en la conveniencia de desear el reino de Dios; *en se-*

---

172 San Juan Crisóstomo, *In Mattheum,* hom. 19, n. 4 (PG 57, 279).
173 San Cipriano, *De oratione dominica,* cap. 12 (PL 4, 527 A).
174 San Juan Crisóstomo, *In Mattheum,* hom. 19, n. 4 (PG 57, 279).

100* Hemos elegido la lectura de Verardo que es en la que coinciden Vivès, Fäh y las versiones de Vollert y Francini Bruni: «ita fac nos vivere, ut per nos te universi glorificent». La lectura de la edición de Mandonnet, discordante, nos parece errónea, pues dice: «ita fac nos vivere, ut nos te et universi glorificent».

gundo lugar, en la posibilidad de adquirir tal dicha; *en tercer lugar,* en la imposibilidad de conseguirla por propia virtud, sino sólo con el auxilio de la divina gracia; y *en cuarto lugar,* en cómo pedimos que el reino de Dios venga a nosotros.

574. En cuanto a lo primero, conviene considerar que cada cosa apetece naturalmente su bien propio, y por esto se define justamente el bien diciendo que es lo que todas las cosas desean [175]. El bien propio de cada cosa es lo que la perfecciona, pues decimos que una cosa es buena cuando alcanza su propia perfección, y que carece de bondad en la medida que carece de dicha perfección. Por ello concluimos que todo ser aspira a su propia perfección. En consecuencia, el hombre apetece naturalmente alcanzar la perfección.

575. Como hay muchos grados de perfección humana, el apetito del hombre tiene naturalmente por principal objeto aquello que mira a su suprema perfeción. Este bien se conoce por un indicio: por el hecho de que el deseo natural del hombre reposa en su consecución. En efecto, si el deseo natural del hombre no se dirige más que hacia el bien propio, que consiste en alguna perfección, se sigue que, mientras alguna cosa siga siendo objeto de su deseo, el hombre no ha alcanzado todavía su perfección suma.

Ahora bien, algo puede ser objeto de los deseos de dos modos. Primero, cuando lo que se desea se desea con vistas a otra cosa; en este caso, obtenida la primera, no se aquieta el deseo, sino que se dirige hacia la otra cosa. Segundo, cuando la cosa que se desea no basta para colmar el deseo del hombre, a la manera que un poco de comida no es bastante para la nutrición de la naturaleza, porque no sacia el apetito natural. Luego aquel bien que el hombre desea en primer lugar y sobre todas las cosas debe ser tal, que no se desee sólo como un medio de llegar a otro bien, sino que se llama comúnmente *felicidad,* porque es el principal bien del hombre, al igual que llamamos felices a aquellos que creemos que están bien. Se llama también *bienaventuranza,* porque designa cierta excelencia; y puede también ser llamado *paz,* pues calma las apetencias, y este reposo es lo que se suele denominar *paz interior:* «Ha establecido la paz en su territorio» (Ps 147, 14 (3)).

---

175 ARISTÓTELES, *Ethica ad Nichomacum,* lib. 1, cap. 1 (ed. Spiazzi, n. 2, p. 3a).

576. Por consiguiente, la felicidad del hombre, o bienaventuranza, no puede consistir en los bienes corporales (cfr. cap. 108). En primer lugar, porque estos bienes no se buscan por sí mismos, sino que naturalmente se desean en orden a otro, pues convienen al hombre por razón del cuerpo subordinado al alma como a su fin. El cuerpo es el instrumento del alma, la cual le da movimiento; y todo instrumento está hecho para el arte que de él hace uso; y, además, el cuerpo se relaciona con el alma como la materia con la forma, y la forma es el fin de la materia, como el acto es el fin de la potencia. En consecuencia, la felicidad suprema del hombre no consiste ni en las riquezas, ni en los honores, ni en la salud, ni en la hermosura, ni en otras cosas semejantes.

En segundo lugar, es imposible que los bienes corporales sacien al hombre, por múltiples razones. La primera, porque existiendo en el hombre una doble fuerza apetitiva —intelectual y sensitiva— y, por consiguiente, un doble deseo, el deseo del apetito intelectual se dirige principalmente a los bienes intelectuales, entre los cuales no se cuentan los bienes corporales. La segunda, porque los bienes corporales, en cuanto ínfimos en el orden de las cosas, no reciben la bondad completa, sino diseminada: uno tiene una especie de bondad, como el placer; otro la salud corporal; y así todos los demás. En virtud de esto, el apetito humano, que naturalmente se dirige al bien universal, no puede encontrar en ninguno de ellos nada que le satisfaga del todo. Tampoco le sirven un gran número de bienes corporales, por grande que sea, pues los bienes corporales están privados de la infinitud del bien universal, de ahí la verdad del dicho del Eclesiastés: «El avariento jamás se saciará de dinero» (Eccl 5, 9).

En tercer lugar, porque el hombre aprehende por medio de su inteligencia el bien universal que no admite límite de tiempo ni de lugar y, como consecuencia, el apetito humano desea el bien según se lo presenta la acción del entendimiento, esto es, no circunscrito por el tiempo. Por esto, es natural en el hombre desear la estabilidad perpetua, la cual no puede encontrarse en las cosas corporales sujetas a la corrupción y a variaciones innumerables. Es lógico, por tanto, que el apetito humano no pueda encontrar en las cosas corporales la satisfacción que busca; así, pues, no puede consistir en ellas la suprema felicidad del hombre.

577. Pero, dado que las fuerzas sensitivas tienen operaciones corporales, ya que obran por medio de órganos corporales que ejercen su acción sobre las cosas corporales, se sigue que la felicidad suprema del hombre tampoco consiste en las operaciones de la parte sensitiva, es decir, en los placeres corporales, sean los que fueren.

578. El entendimiento humano ejerce también cierta acción sobre las cosas corporales, pues el hombre conoce los cuerpos por medio del entendimiento especulativo, y dirige las cosas corporales por medio del entendimiento práctico [101*]. De aquí resulta que no puede consistir la suprema felicidad y perfección del hombre en la operación propia del entendimiento especulativo o práctico, que tiende a las cosas corporales.

579. Y tampoco puede consistir en la operación del entendimiento humano mediante la cual el alma reflexiona sobre sí misma por dos razones. Primera, porque el alma, considerada en sí misma, no es feliz; de otro modo no tendría necesidad de trabajar para conseguir la felicidad, pues no puede conseguirla con sólo ocuparse de sí misma. Segunda, porque, como ya se ha dicho (cfr. II, cap. 9, nn. 574-575), la felicidad es la perfección suprema del hombre y como la perfección del alma consiste en su propia operación, se sigue que su perfección suma está determinada por la bondad de su operación, la cual es relativa a la bondad de su objeto, ya que las operaciones se especifican por sus objetos. El alma no es el objeto más perfecto de sus operaciones, porque el alma comprende que existe algo mucho mayor que ella, y es imposible que la beatitud suprema consista en la operación que tiene por objeto al mismo hombre u otras substancias superiores, cuando hay alguna cosa mejor que ellas hacia la cual la operación del alma humana pueda tender. La operación del hombre se dirige

---

101* Santo Tomás, al tratar del tema del entendimiento especulativo y práctico (cfr. Quaestio disputata *De Veritate,* q. 3, a. 3 c; *Summa Theologiae,* parte 1, q. 19, a. 4 c), afirma de entrada que no son potencias diversas, sino una misma potencia que se distingue por el fin que se propone en su ejercicio. Efectivamente, el objeto inmediato del entendimiento especulativo es la contemplación de la verdad, y no se dirige a la acción con lo que aprehende; el entendimiento práctico, en cambio, tiene como objeto inmediato el bien que se ordena a la acción en cuanto verdadero («sub ratione veri»). Sin embargo, puede decirse que el entendimiento especulativo se hace práctico «per extensionem».

hacia toda clase de bien: porque el bien universal, abarcado por el entendimiento, es lo que el hombre desea, y ésta es la razón por la que en cualquier grado en que se dé el bien, la operación del entendimiento humano y, por consiguiente, la de la voluntad, se extiende hasta él. Pero el bien se encuentra eminentemente en Dios, que es bueno por su esencia y principio de toda bondad; luego la perfección última del hombre y su bien final consiste en unirse a Dios: «Yo hallo mi bien en estar unido con Dios» (Ps 72, 28).

580. Esta verdad resulta evidente al considerar el modo de participación de las otras cosas. Cada hombre es hombre en cuanto participa de la misma esencia de la especie. De nadie se dice que es hombre porque se parezca a otro hombre, sino sólo porque participa de la esencia de la especie, participación que asocia a los hombres entre sí y que se adquiere por la vía de la generación, de padre a hijo. La bienaventuranza o la felicidad no es otra cosa que el bien perfecto; luego sólo por la participación de la bienaventuranza divina, que es el bien del hombre, son felices todos los que participan de tal bienaventuranza, aun cuando sean ayudados los unos por los otros en la búsqueda de esta bienaventuranza. Por esto dice San Agustín: «Que no somos felices viendo a los ángeles, sino a la Verdad, por la cual los amamos y nos congratulamos con ellos» [176].

581. La mente humana busca contemplar a Dios de dos modos (cfr. caps. 104 ss., 164): por Sí mismo (directamente) y por medio de otra cosa. Por Sí mismo, cuando es en Sí mismo visto y por Sí mismo amado; por otra cosa, cuando, por ejemplo, el espíritu se eleva a Dios por medio de sus criaturas, según las palabras de la epístola a los Romanos: «Las perfecciones invisibles de Dios se han hecho visibles después de la creación del mundo, por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas» (Rom 1, 20) (cfr. nota 99*). Pero no es posible que la bienaventuranza perfecta consista en dirigirse a Dios por medio de otra cosa.

En primer lugar, porque, como la bienaventuranza significa el fin de todos los actos humanos, no puede consistir la verdadera y perfecta bienaventuranza en una cosa que no tenga cualidad de término, porque sólo implique una mutación conducente al fin,

176 SAN AGUSTÍN, *De vera religione,* cap. 55, n. 110 (PL 34, 170).

pero no el fin mismo. El conocimiento y el amor de Dios obrados de una manera mediata, se producen por cierto movimiento del intelecto humano que va a una cosa por medio de otra. Por ello, la verdadera y perfecta bienaventuranza no se encuentra en esto [102*].

En segundo lugar, si la bienaventuranza de la mente humana consiste en unirse a Dios, se sigue que la bienaventuranza perfecta exige una unión perfecta con Dios. Pero es imposible que el intelecto humano se una perfectamente a Dios —ni por conocimiento ni por amor— por medio de una criatura cualquiera, porque toda forma creada es infinitamente incapaz de representar la esencia divina. Por tanto, al igual que no es posible que las cosas de un orden superior sean conocidas por una forma de un orden inferior, como, por ejemplo, una substancia espiritual por un cuerpo, o un cuerpo celeste por un elemento; así, mucho menos la esencia de Dios puede ser conocida por una forma creada (cfr. nota 102*). Sin embargo, nosotros percibimos de un modo negativo la naturaleza de los cuerpos superiores considerando los inferiores, cuando afirmamos, por ejemplo, que no son ni pesados ni ligeros; y observando los cuerpos por vía negativa conocemos que los ángeles son inmateriales o incorpóreos [103*]. Por ello, también lo que

---

[102*] La felicidad consiste, principalmente, en un acto del entendimiento, que conoce a Dios; y secundariamente, en un acto de la voluntad, es decir, una delectación, que es consecuencia necesaria del conocimiento de Dios. En esta vida sólo se puede conocer naturalmente a Dios por medio de especies que nos proporcionan las cosas. La especie es la representación que el sujeto tiene de las cosas en cuanto aprehendidas por los sentidos; es el fantasma de las cosas, el cual, al ser abstraídos sus caracteres sensibles por el entendimiento agente, da lugar a la especie inteligible, que a su vez es recibida en el entendimiento paciente, con lo que se perfecciona el conocimiento. Pero la esencia divina no puede ser vista por medio de ninguna especie creada, porque no se pueden conocer los seres de orden superior mediante imágenes de los de orden inferior; además, la esencia divina es su mismo ser, cosa que no puede convenir a ninguna criatura y, en consecuencia, no puede ser adecuadamente representada por ninguna; finalmente, la esencia divina es algo incircunscrito e ilimitado, y las especies creadas son formas de cosas determinadas. Recapitulando: la verdadera y plena felicidad no puede estar en el conocimiento y amor de ninguna cosa creada, porque nada de lo creado representa adecuadamente a Dios.

[103*] Santo Tomás enseña expresamente que los ángeles son inmateriales o incorpóreos («inmateriales vel incorporei»). Por *inmaterial* (positivo) se entiende aquel ser que no tiene en absoluto materia en sí mismo ni depende de ella en modo alguno. *Incorpóreo* es el ser que no tiene cuerpo, entendiéndose por cuerpo los seres que tienen tres dimensiones (los cuerpos matemáticos), o las entidades substanciales sujetas a las tres dimensiones (cuer-

nosotros conocemos de Dios por medio de las criaturas, no es lo que Dios es, sino, más apropiadamente, lo que no es (cfr. nota 99*). De modo semejante, la bondad de una criatura, sea la que fuere, es una cosa mínima respecto a la bondad divina, que es la bondad infinita. Por esta razón, las buenas cualidades de las cosas que proceden de Dios, que son beneficios divinos, no elevan la mente hasta el amor perfecto de Dios. Por consiguiente, no es posible que la bienaventuranza verdadera y perfecta consista en que el intelecto se una a Dios por medio de otra cosa.

En tercer lugar, según el recto orden, las cosas menos conocidas llegan a ser conocidas por aquellas que lo son más; y del mismo modo, las cosas que son peores se aman por las que son mejores. Como Dios, que es la Verdad primera y la suma Bondad, es máximamente cognoscible y amable por Sí mismo, el orden natural exige que todo sea conocido y amado por El. Si es necesario dirigir la mente de alguien al conocimiento y amor de Dios por medio de las criaturas, esto sucede por la propia imperfección del cognoscente, que no ha alcanzado todavía la bienaventuranza perfecta que excluye toda imperfección.

582. Sólo nos queda, pues, que la bienaventuranza perfecta consiste en la unión del intelecto a Dios conociéndole y amándole por Sí mismo. Puesto que es propio del rey disponer y gobernar a los súbditos, se dice que reina en el hombre aquello que dispone las demás cosas. Y, en este sentido, el Apóstol amonesta a los

---

pos físicos, las formas divisibles o la materia prima), o los seres que de alguna manera dependen, parcial o extrínsecamente, del cuerpo (el alma humana, por ejemplo), o los seres que caen bajo nuestros sentidos.—Algunos Padres de la Iglesia entendieron la espiritualidad de los ángeles como mera incorporeidad, pero no como espiritualidad pura; pensaban que tenían una materia sutil y etérea. Esto se debía a que la Sagrada Escritura no habla expresamente de la naturaleza de los ángeles, y los Símbolos de la Iglesia se refieren a ellos simplemente como a *lo invisible* creado por Dios. El IV Concilio de Letrán (cap. 1, *De Fide catholica,* 11.XI.1215; DS 800) habla de la criatura espiritual, interpretando «lo invisible» del Símbolo Niceno-Constantinopolitano, sin precisar más; el Concilio Vaticano I (Constitución *Dei Filius,* 24.IV.1870; DS 3002) se limita a citar al Lateranense IV. Sin embargo, Santo Tomás precisa la espiritualidad pura de los ángeles afirmando que «es imposible que una substancia intelectual tenga ningún género de materia» (*Summa Theologiae,* parte 1, q. 50, a. 2 c). Parece que debe ser en este sentido de espiritualidad pura como se han de entender los documentos del Magisterio arriba citados. Por otra parte, es la doctrina que ha recogido el Magisterio ordinario («puri spiritus») en el *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI.

Romanos: «no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal» (Rom 6, 12). Para la perfecta bienaventuranza se requiere que Dios sea conocido y amado por Sí mismo, para que por medio de El la mente se eleve a las cosas superiores, y por ello Dios reina perfecta y verdaderamente en los buenos. En consecuencia, dice el Profeta Isaías: «Porque Aquel que usa de tanta misericordia para con ellos, los conducirá y los llevará a beber en los manantiales de las aguas» (Is 49, 10); es decir, que por El serán reconfortados con los bienes más excelentes.

583. Por tanto, aunque el entendimiento entiende todo lo que conoce a través de una especie cualquiera o de una forma —como también la vista exterior ve, por ejemplo, una piedra por medio de la forma de la piedra—, no es posible, sin embargo, que el entendimiento vea a Dios en su esencia por medio de una especie creada o de una forma como si representaran la esencia divina (cfr. nota 102*). En efecto, vemos que una cosa de un orden superior no puede ser representada en cuanto a su esencia por la especie de las cosas de un orden inferior; de donde se concluye que una sustancia espiritual no puede ser entendida, en su esencia, por medio de una especie corporal. Como Dios aventaja y sobrepuja a todo orden creado mucho más que una substancia espiritual aventaja al orden de las cosas corporales, es imposible que Dios sea visto en su esencia por medio de alguna especie corporal.

584. Esto también se evidencia al considerar lo que es ver una cosa cualquiera en su esencia. En efecto, no ve la esencia del hombre, el que ve alguna cosa de lo que conviene esencialmente al hombre, así como no conoce la esencia del hombre el que conozca al animal, si no alcanza la cualidad racional. En Dios, todo lo que se dice de El le conviene esencialmente, pero no es posible que una sola especie creada represente a Dios según todo lo que de El se dice. En el entendimiento creado se conoce la vida por una especie; por otra, la sabiduría; y por otra, la justicia junto con todas las demás cosas semejantes que pertenecen a la esencia de Dios. No es posible, pues, que en entendimiento creado sea informado por una especie cualquiera que represente de tal manera la esencia divina, que Dios pueda ser visto a través de ella en su esencia. Tampoco por muchas especies, porque sufriría menoscabo la unidad, que no es otra cosa que la misma esencia de Dios.

No es posible, por consiguiente, que el entendimiento creado se eleve hasta ver a Dios en Sí mismo por su esencia, ni por medio de una especie creada, ni por medio de muchas.

585. De todo ello debemos deducir que para que Dios sea visto en su esencia por el entendimiento creado, es necesario que la esencia divina sea vista por Sí misma, y no por otra especie, y esto en virtud de cierta unión del entendimiento creado con Dios, como dice Dionisio: «Cuando lleguemos a la bienaventuranza suma por la manifestación de Dios, estaremos completamente satisfechos por un cierto conocimiento sobre-intelectual de Dios» [177].

586. Es propio de la esencia divina que el entendimiento pueda estar unido a ella sin forma semejante vicaria, porque la esencia divina es su propio ser *(esse)*, lo que no conviene a ninguna otra forma. Sabemos que toda forma conocida debe estar en el entendimiento. Por tanto, si alguna forma debe ser conocida por un entendimiento, como, por ejemplo, la substancia angélica, que existiendo por sí misma no puede ser informadora *(informativa)* del entendimiento, es necesario que esto se verifique por medio de alguna semejanza de ella misma que sea la que informe al entendimiento. Lo cual no se requiere en el caso de la esencia divina, que es su propio ser *(suum esse)*.

587. La mente bienaventurada, con la visión misma de Dios, se hace uno con El al entender [104*]. Conviene, pues, que el ser que comprende y el comprendido sean, en cierto modo, uno, y ésta es la razón por la que al reinar Dios en los santos, también ellos reinarán con El, como enseña sobre los santos el Apocalipsis: «Nos hiciste para nuestro Dios, reyes y sacerdotes, y reinaremos sobre la tierra» (Apc 5, 10).

---

177 DIONISIO, *De divinis nominibus*, cap. 1, parágr. 4 (PG 3, 591 C-592).

104* Santo Tomás dice «hacerse uno al entender», pero no dice que el bienaventurado se haga uno en el ser con Dios. Es importante la distinción, porque si no se caería en el panteísmo. En efecto, cabe que una cosa sea inmanente a otra bajo un aspecto, y trascendente con respecto a la misma bajo otro respecto. Así, lo conocido se hace inmanente al cognoscente por la operación de conocer, aunque sigue siendo trascendente en el orden del ser. Esa inmanencia se conoce técnicamente con el nombre de posesión intencional de una cosa.

588. En consecuencia, se llama con razón «reino de los cielos» a aquel reino en el que Dios reina en los santos y los santos con Dios, según las palabras de San Mateo: «Haced penitencia: porque está cerca el reino de los cielos» (Mt 3, 2), queriendo indicar que Dios está en el cielo, no contenido en cielos materiales, sino para expresar la eminencia de Dios sobre toda criatura, a la manera que decimos que los cielos están sobre toda criatura corporal: «Excelso es el Señor sobre todas las gentes, y su gloria sobrepuja los cielos» (Ps 112, 4). En este sentido se llama reino de los cielos a la bienaventuranza de los santos, no porque su recompensa esté en cielos materiales, sino porque su recompensa consiste en la contemplación de la naturaleza *sobrecelestial (supercaelestis)*. Por esto se dice que «sus ángeles en los cielos están siempre viendo la cara de mi Padre celestial» (Mt 18, 10). Y por lo mismo, San Agustín comenta las palabras «porque es muy grande la recompensa que os aguarda en los cielos» (Mt 5, 12) del siguiente modo: «Yo no creo, dice el Santo, que sea necesario entender por cielo en este pasaje las regiones superiores del mundo visible, porque nuestra recompensa no debe consistir en cosas sujetas a mutación, y sí creo que es necesario entender por cielos el firmamento espiritual en el que habita la Justicia eterna» [178].

589. También se llama «vida eterna» al bien final, que es Dios, al igual que se llama «vida» a la acción del alma que vivifica. Existen tantos modos de vida como géneros de acciones del alma, entre las que sobresale como suprema la operación del entendimiento, pues, según el Filósofo, «la acción del entendimiento es la vida» [179]. Y como el acto recibe la especie de su objeto, de ahí que se denomine a la visión de Dios vida eterna (cfr. capítulo 163), según las palabras de San Juan: «Y la vida eterna consiste en conocerte a Ti, solo Dios verdadero» (Io 17, 3).

590. Este bien final también se llama «comprehensión» (confróntese cap. 164), de acuerdo con lo dicho por San Pablo: «Pero yo sigo mi carrera por ver si alcanzo *(comprehendam)* aquello para lo cual fui destinado por Jesucristo» (Philp 3, 12), lo cual

---

178 SAN AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte,* lib. 1, cap. 5, n. 15 (PL 34, 1236-1237).

179 ARISTÓTELES, *Metaphysica,* lib. 11, cap. 7 (ed. Cathala-Spiazzi, n. 1074, p. 593a). Cfr. *De Anima,* lib. 2, cap. 4 (ed. Pirotta, p. 80b).

no debe entenderse en el sentido de que en la comprehensión lleve consigo la inclusión. En efecto, lo que está incluido en una cosa está contenido en ella todo entero y en totalidad. Pero no es posible que el entendimiento creado vea en totalidad la esencia divina, de tal manera que alcance el modo completo y perfecto de la visión divina, es decir, ver a Dios tanto cuanto es visible. Esto es así porque a Dios se le puede ver según el esplendor de su verdad, que es infinita; y por ser infinitamente visible no puede convenir su visión completa a un entendimiento creado y, por tanto, limitado. Por consiguiente, sólo Dios, que se entiende a Sí mismo de una manera infinita por la virtud infinita de su inteligencia, se comprehende totalmente en el acto de entenderse. Sin embargo, también la comprehensión que está prometida a los santos entraña cierta posesión, porque al perseguir a alguien decimos que lo hemos alcanzado *(comprehendere)* cuando le echamos mano. Así, pues, «mientras habitamos en este cuerpo, estamos distantes del Señor, y fuera de nuestra patria, porque caminamos hacia El por la fe, y no le vemos todavía claramente» (2 Cor 5, 6-7), y de esta manera nos dirigimos a Dios como a un ser distante. Luego, cuando su presencia se nos haga patente por la especie, le poseeremos en nosotros mismos, como la esposa del *Cantar de los Cantares,* que, después de buscar al amado de su alma y una vez hallado, dice: «Asíle y no le soltaré» (Cant 3, 4).

591. El bien final de que hemos hablado conlleva la perpetua y completa alegría: «Pedidle y recibiréis, para que vuestro gozo sea completo» (Io 16, 24). La alegría completa no puede proceder de criatura alguna, sino sólo de Dios, en quien reside la plenitud de la bondad; por esto Nuestro Señor dice también al siervo fiel: «Ven a tomar parte en el gozo de tu Señor» (Mt 25, 21), es decir, que goces de tu Señor, según aquellas palabras de Job: «En brazos del Todopoderoso abundarás en delicias» (Iob 22, 26). Y como Dios goza principalmente de Sí mismo, se dice que el siervo fiel entra en la alegría de su Señor, en cuanto que entra en la alegría con la que su Señor goza, según las promesas que Nuestro Señor hizo a sus discípulos, recogidas por San Lucas: «Por eso Yo os preparo el reino celestial como mi Padre me lo preparó a Mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino» (Lc 22, 29-30). No debe entenderse este pasaje en

el sentido de que los santos, gozando ya del bien último y estando ya en posesión de la incorruptibilidad, hagan uso de alimentos corporales, porque la palabra «mesa» se emplea para significar que serán saciados del gozo que Dios encuentra en Sí mismo, y los santos en El.

La plenitud del gozo debemos considerarla no sólo en cuanto a su objeto, sino también respecto a la disposición del sujeto que goza, el cual debe tener presente el motivo de esa dicha y llevar, por el amor, todo su afecto a la causa de la alegría. Recordemos que la mente creada goza de la presencia de Dios por la visión de la esencia divina (cfr. II, cap. 9, n. 590), y que esta visión enciende completamente el afecto hacia el amor divino. Porque, si una cosa es amable por razón de su bondad y de su belleza, es imposible —como dice Dionisio— ver a Dios sin amarle, porque Dios es la esencia misma de la bondad y de la belleza [180]. Por consiguiente, la visión perfecta de Dios produce el amor perfecto, y por esto afirma San Gregorio: «La llama del amor divino que empieza a arder en la tierra llegará a ser hoguera de amor cuando vea al mismo a quien ama» [181]. La alegría que uno experimenta en la presencia de alguien es tanto más grande cuanto mayor es el amor que le profesa; y por esta razón dicha alegría es plena no sólo por parte de su objeto, sino también de su sujeto. Esta alegría es la consumación de la bienaventuranza humana. Y por eso, con palabras de San Agustín, «la bienaventuranza es la alegría producida por la verdad» [182].

592. Además, siendo Dios la esencia misma de la bondad, es también el bien de todo bien, y de ahí se sigue que, viendo a Dios, se ve todo lo que es bueno, según las palabras que el Señor dirigió a Moisés: «Yo te mostraré a ti todo el bien» (Ex 33, 19). Y poseyendo a Dios se posee todo bien: «Todos los bienes me vinieron juntamente con ella» (Sap 7, 11). En la posesión de este bien final, mediante la visión de Dios, poseeremos plenamente todos los bienes, por lo que el Señor promete al siervo fiel: «Te encomendaré el gobierno de toda mi hacienda» (Mt 24, 47).

---

180 DIONISIO, *De divinis nominibus,* cap. 4, parágr. 10, 13 y 14 (PG 3, 707 A; 711 A, B y C).

181 SAN GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem,* lib. 2, hom. 9 (PL 76, 1049 A).

182 SAN AGUSTÍN, *Confessiones,* lib. 10, cap. 23, n. 33 (PL 32, 793).

593. Y como el mal se opone al bien, la presencia de todo bien excluye absolutamente el mal, porque «¿qué tiene que ver la justicia con la iniquidad?, ¿y qué compañía puede haber entre la luz y las tinieblas?» (2 Cor 6, 14). Así, pues, en este bien final los bienaventurados, además de la satisfacción plena, poseerán un reposo completo y la plena seguridad de estar exentos de todo mal, como leemos en los Proverbios: «mas el que me escuchare, reposará exento de todo temor, y nadará en la abundancia libre de todo mal» (Prv 1, 33).

594. También es consecuencia de esta posesión el disfrutar de una paz absoluta y universal, pues en el estado de bienaventuranza, el hombre no tendrá nada que temer: ni la inquietud interior propia del que desea alguna cosa que no tiene, ni la molestia causada por los males que se padecen o se temen padecer. Allí nada se teme. Cesará la inquietud de los deseos por causa de la posesión completa de todo bien, y también la molestia exterior, por la ausencia de todo mal; una tranquilidad pacífica y perfecta será el resultado. Isaías alude a este estado expresando su perfección: «Y reposará mi pueblo en hermosa mansión de paz»; y para demostrar la causa de esta paz añade: «Y en tabernáculo de seguridad»; confianza que resultará del alejamiento de todo temor del mal y de la posesión de todo bien «en el descanso de la opulencia» (Is 32, 18).

595. La perfección de este bien final durará por siempre, pues no puede haber mengua de los bienes que el hombre disfruta, porque son eternos e incorruptibles: «Tus ojos verán a Jerusalén, mansión opulenta, un tabernáculo que no podrá ser trasladado a otra parte, porque allí solamente hace nuestro Señor alarde de su magnificencia» (Is 33, 20-21). Toda la perfección de aquel estado consistirá en la fruición de la eternidad divina.

Tampoco puede ser alterado por la corrupción de los que de él gocen, porque, o serán naturalmente incorruptibles, como los hombres, según las palabras del Apóstol: «Es necesario que este cuerpo corruptible sea revestido de incorruptibilidad» (1 Cor 15, 53), o como leemos en el Apocalipsis: «Al que venciere, yo le haré columna en el templo de mi Dios, de donde no saldrá jamás fuera» (Apc 3, 12).

Tampoco podrá cesar este estado porque la voluntad humana se hastíe, pues cuanto más se ve a Dios, que es la esencia de la bondad, tanto más se le ama, y tanto más se desea gozar de El, según las palabras del Eclesiástico: «Los que de Mí comen tienen siempre hambre de Mí, y tienen siempre sed los que de Mí beben» (Eccli 24, 29). Por esto dice San Pedro de los ángeles que ven a Dios: «En cuyas cosas o misterios los ángeles mismos desean penetrar con su vista» (1 Pet 1, 12).

Este estado tampoco será destruido por los ataques de enemigo alguno, porque en él cesará la molestia de todo mal: «No habrá allí león (esto es, diablo que acometa), ni bestia alguna feroz (esto es, hombre malo) transitará por dicho camino, ni allí se hallará» (Is 35, 9). Por esta razón dice Nuestro Señor Jesucristo hablando de sus ovejas: Que no perecerán jamás, y que nadie las arrebatará de su mano (cfr. Io 10, 28).

Tampoco cesará este estado porque Dios excluya a alguien de él, porque no puede haber culpa donde no puede haber ningún mal, como da a entender Isaías: «El pueblo tuyo se compondrá de todos los justos» (Is 60, 21). Y tampoco habrá cambio por la elevación a un bien superior, como acaece algunas veces en este mundo cuando Dios priva a los justos de los consuelos espirituales y de otros beneficios suyos, para que los busquen con más avidez y reconozcan su debilidad, porque este estado no es un estado de enmienda o progreso, sino de perfección final. Por ello dice Nuestro Señor: «Y al que viniere a Mí no le desecharé» (Io 6, 37). Este estado, en fin, dará la posesión perpetua de todos estos bienes según las palabras del salmo: «Se regocijarán eternamente, y Tú morarás en ellos» (Ps 5, 12).

El reino de que hablamos es, por consiguiente, la bienaventuranza perfecta, pues consiste en la suficiencia inmutable de todo bien. Y como los hombres desean naturalmente la felicidad, es una consecuencia necesaria que todos deseen el reino de Dios.

Capítulo 10

Es posible conseguir este reino

596. Ahora debemos probar que el hombre puede conseguir este reino, pues de otro modo sería inútil esperar y pedir. En pri-

mer lugar, que sea posible, lo confirma la promesa divina: «No tenéis vosotros que temer, mi pequeño rebaño, porque ha sido del agrado de vuestro Padre celestial daros el reino eterno» (Lc 12, 32). El beneplácito divino es eficaz para alcanzar el fin que se propone: «Yo hablo y sostengo mi resolución, y hago que se cumplan todos mis deseos» (Is 46, 10). «¿Quién puede resistir a su voluntad?» (Rom 9, 19), como escribe San Pablo a los Romanos. En segundo lugar, puede demostrarse la posibilidad de conseguir el reino de Dios con un ejemplo evidente...

Hasta aquí llegó Santo Tomás escribiendo este «Compendio de Teología», pero, ¡oh dolor!, arrebatado por la muerte, lo dejó incompleto.

INDICE DE CITAS DE LA SAGRADA ESCRITURA (*)

Génesis

1,26	364
1,28	363
2,16	363
3,5	366
18,25	525
22,12	530

Exodo

33,19	592

Levítico

11,44	572

Números

12,6	331
23,19	547

Deuteronomio

6,4	570
33,3	556

Reyes I

15,29	547

Iob

9,4	434
11,7	569
22,14	562
22,26	591
36,6	541
36,17	523
36,25	569
36,26	568
39,30	538

Salmos

5,12	595
8,2	559
9,17	495
15,10	496
16,6	548
35,7	528
35,7	553
35,8	553
35,8	563
35,10	212
37,10	547
58	478
61,9	549
71,18	276
72,28	579
75,2	570
88,48	377

(*) El número de la derecha corresponde a la numeración marginal del texto del *Compendium Theologiae*.

88,48 568
109,1 466
109,1 525
112,4 588
144,18 564
147,3 575
148,6 284
149,6 540

Proverbios

1,33 593

Eclesiastés

5,9 576
9,12 528
11,3 346

Cantar de los Cantares

3,4 590
4,7 457

Sabiduría

2,20 480
3,8 540
7,11 592
11,17 478
11,25 556
14,3 562

Eclesiástico

24,8 559
24,29 595

Isaías

13,8 349
26,11 524
32,18 594
33,17 524
33,20-21 595
35,9 595
40,26 334
41,23 273
46,10 596
49,10 582
51,16 564
53,7 477
59,1 552
60,21 595
64,8 551
65,17 333
66,14 328
66,24 348

Jeremías

1,5 459
3,19 555
9,23 434
10,2 560
14,9 564
17,5 566
17,7 566
18,6 551

Lamentaciones

3,25 552

Ezequiel

8,12 562

Joel

3,2 539

Miqueas

2,13 527

Habacuc

1,8 538
2,4 512

Zacarías

14,9 51

Malaquías

1,11 571

San Mateo

1,1 393
1,16 399
1,18 399
1,25 466
3,2 588
3,17 426
5,12 588
6,32 547
7,7 548
10,29 562
10,30 562
10,31 563
11,27 436
11,27 568
12,41 540
14,27 397
17,5 426
18,10 588
18,19 557
19,27 541
19,28 540
23,34 434
24,28 538
24,30 539
24,36 528
24,42 531
24,47 592
25 542

25,21 591
26,39 495
26,42 495
27,54 484
28,18 525

San Marcos

6,50 397
13,32 529
14,33 388
14,34 388

San Lucas

1,15 459
2,52 440
12,32 596
16,22 351
18,1 548
21,27 524
22,29 591
24 510
24,21 501
24,30 509
24,31 509
24,39 397
24,39 509

San Juan

1,1 385
1,12 554
1,14 385
1,14 423
1,14 428
1,14 430
1,16 430
3 431
3,13 517
5,22 525
5,27 521
6,20 397
6,37 595
6,38 385
8,58 386
10 595
10,18 483
10,30 386
12,32 479
14,3 526
14,4 3
14,23 386
14,23 426
14,28 387
15,13 477
16,24 591
17,3 3
17,3 325
17,3 589
17,6 571
17,21 426
17,21 571
18,37 396
20 510
20,27 509

Hechos de los Apóstoles

1,7 530
17,27 562

Romanos

1,3 399
1,19 569
1,20 569
1,20 581
1,21 570
1,22 570
3,24 423
4,25 513
5 532
5,1 558
5,5 552
5,20 441
6,10 473
6,12 582
6,23 425
6,23 475
8,3 473
8,15 555
8,17 554
9,19 596
9,28 1
11,33 528
13,1 315
13,10 1

1 Corintios

1,24 434
3,16 386
6,3 541
6,17 426
7,31 339
9,9 563
12,4 432
13 426
13,13 1
14,24-25 572
15,12 513
15,22 532
15,42 332
15,44 332
15,47 400
15,51 532
15,53 595

2 Corintios

1,10 557
1,11 557
5,1 351
5,6 526
5,6 590
5,8 351

5,10 533
5,10 535
6,14 593

Gálatas

3,13 473
4,4 399
4,4 429
4,4 450
4,4 558

Efesios

1,20 429
1,21 429
1,22 429
2 446
4,7 431
4,9 385
4,10 516
5,1 556
5,14 532

Filipenses

2 514
2,6 386
2,7 403
2,8 477
2,8 480
2,7 404
3,12 326
3,12 590

Colosenses

2,3 434
2,3 435

1 Timoteo

1,15 361
1,15 379
2,14 368

2 Timoteo

2,12 538
2,18 324

Hebreos

1,13 519
2,14 477
4,13 435
4,13 536
4,13 552
5,7 495
11,1 3
11,1 545
11,6 534

Santiago

4,3 561
4,8 564
5,16 557

1 Pedro

1,3 554
1,12 595
3,18 476

2 Pedro

1,4 554

1 Juan

1,8 476
1,8 534
2,2 433
4,16 426

Apocalipsis

1,7 524
3,12 330
3,12 595
5,10 587
21,1 333

LOCALIZACION DE LAS NOTAS TECNICAS (1) EN EL TEXTO DEL "COMPENDIUM"

Nota	*Cap.*	*Número marginal*	*Nota*	*Cap.*	*Número marginal*
1*	1	1	16*	52	90
2*	2	3	17*	52	91
3*	3	4	18*	53	92
4*	5	7	19*	56	97
5*	6	9	20*	59	102
6*	7	11	21*	60	106
7*	10	18	22*	62	108
8*	21	43	23*	75	130
9*	27	55	23 bis *	80	140
9 bis *	31	61	24*	85	149
10*	32	64	25*	85	151
11*	38	72	26*	85	155
12*	41	75	27*	85	155
13*	42	76	28*	88	164
14*	43	80	29*	89	165
15*	44	81	30*	92	172
15 bis *	46	83	31*	92	172

(1) Las notas técnicas explicativas del texto aparecen en esta edición señaladas con asterisco (*).

Nota	*Cap.*	*Número marginal*
31 bis *	93	173
32*	95	180
33*	97	185
34*	99	190
35*	102	196
36*	103	205
37*	105	212
38*	119	235
39*	125	246
40*	126	251
41*	127	252
41 bis *	128	255
42*	130	260
42 bis *	130	260
43*	138	279
44*	140	281
45*	144	287
46*	144	288
47*	145	291
48*	150	299
49*	151	300
50*	151	302
51*	154	309
52*	161	323
52 bis *	166	330
53*	171	337
54*	174	346
55*	174	346
56*	174	346
57*	177	350
58*	177	350
59*	189	366
60*	195	372
61*	195	372
62*	196	374
63*	200	379
64*	204	388
65*	205	391
66*	209	402
67*	210	405
68*	211	411
69*	211	412
70*	212	420
71*	212	422
72*	214	425
73*	215	432
74*	215	432
75*	217	443
76*	218	444
77*	221	451
78*	221	452
79*	222	454
80*	224	457
81*	224	458
82*	224	461
83*	224	462
84*	229	481
85*	231	487
86*	232	492
87*	240	516
88*	241	522
89*	242	525
90*	243	534
91*	243	534
92*	244	538
93*	246	544
94*	II,3	549
95*	II,6	564
96*	II,7	566
97*	II,8	567
98*	II,8	567
99*	II,8	569
100*	II,8	572
101*	II,9	578
102*	II,9	581
103*	II,9	581
104*	II,9	587

INDICE DE BIOGRAFIAS DE AUTORES Y DE NOTAS HISTORICAS SOBRE SECTAS Y CORRIENTES DOCTRINALES

	Nota	*Número marginal*
AGUSTÍN, San	1	1
AMBROSIASTER	163	557
AMBROSIO, San	163	557
ANAXÁGORAS	4	34
APOLINAR DE LAODICEA	96	390
ARISTÓTELES (El Filósofo)	24	90
ARRIO	93	387
AVERROES (El Comentador)	34	151
AVICENA	36	156
BOECIO	2	15
CERINTO	89	385
CICERÓN	54	279
CIPRIANO, San	161	556
COMENTADOR, EL (Averroes)	34	151
DIONISIO (Areopagita)	48	249
DUNS ESCOTO	81*	458
EBIÓN	88	385
EMPÉDOCLES	66	306
EUNOMIO	149	529

	Nota	*Número marginal*
EUTIQUES	97	392
FILÓSOFO, EL (Aristóteles)	24	90
FOTINO	87	385
GILBERTO PORRETANO	28	114
GREGORIO I MAGNO, San	47	249
GREGORIO DE NISA, San	133	454
GREGORIO DE TOURS, San	150	531
GUILLERMO DE CHAMPAGNE	67*	405
GUILLERMO DE CHAMPEAUX	66*	402
HELVIDIO	135	465
HIPÓLITO ROMANO, San	66	306
HUGO DE SAN VÍCTOR	84*	481
JERÓNIMO, San	152	532
JUAN CRISÓSTOMO, San	151	532
JUAN DAMASCENO, San	137	474
JULIÁN DE TOLEDO, San	82	353
LACTANCIO	155	537
MACROBIO	37	176
MANES	98	394
MARCELO DE ANCIRA	87	385
NAZAREOS (o nazarenos)	122	449
NESTORIO	91	386
ORÍGENES	65	304
PABLO DE SAMOSATA	90	385
PEDRO ABELARDO	101	403
	66*	402
PEDRO COMESTOR	150	531
PEDRO LOMBARDO	100	403
PITÁGORAS	46	228
PLATÓN	31	144
PORFIRIO	86	374
TEODORO DE ABUCARA	133	454
TEOFILACTO	79	352
TERTULIANO	133	454
VALENTÍN	99	398
VARRÓN, Marco Terencio	37	175
WALAFRIDO ESTRABÓN	154	533

INDICE ONOMASTICO (*)

A

Abert, F., 27.
adopcionistas, 246.
Agustín, San, 20, 35, 40, 83, 112, 131, 164, 180, 181, 187, 225, 245, 246, 248, 250, 252, 254, 279, 286, 288, 290, 296, 308, 311, 316, 320, 329, 330, 335, 339, 346, 349, 352, 354, 359, 364, 366.
Alberto Magno, San, 16, 32, 265.
albigenses, 253.
Alejandro III, 255, 257, 258.
Ambrosiaster, 346.
Ambrosio, San, 40, 327, 345, 346.
Anaxágoras, 57.
Angélico (vid. *Tomás de Aquino*).
Anselmo, San, 48, 49.
Anselmo de Laón, 255.
Apolinar de Laodicea, 250.
Aquinatense (vid. *Tomás de Aquino*).
Aranda Lomeña, A., 34.
Aristóteles, 32, 57, 58, 62, 72, 76, 77, 83, 106, 110, 111, 112, 116, 128, 132, 139, 155, 156, 157, 201, 204, 207, 209, 212, 216, 219, 222, 233, 256, 290, 356, 364.
Arrio, 248, 249, 327.
Atanasio, San, 249, 250, 327.
Atanasio II, 290.
Averroes, 32, 113, 115, 119, 197.
Avicena, 32, 119, 143, 197, 224.
Ax (ed.), 180.

B

Basevi, C., 22.
Bayo, 294.
Benedicto XII, 148, 325.

(*) Los números de este índice remiten a las páginas de esta edición.

Bernardo, San, 97.
Biffi, I., 19, 24, 28.
Boecio, 50, 181, 182, 192, 239, 251, 258.
Bonifacio VII, 166.
Bruswing (ed.), 156.
Buenaventura, San, 123, 265.
Busa, R., 33.

C

Cai (ed.), 214.
Carbonero y Sol, L., 27, 32, 94, 183, 187, 219, 222.
Caramello (ed.), 84, 143, 279.
Casciaro, J. M., 33.
cátaros, 253.
Cathala (ed.), 110, 139, 157, 197, 233, 339, 364.
Cerinto, 246.
Cicerón, 32, 180.
Cipriano, San, 345, 355.
Ciro de Alejandría, 264.
Clemente XI, 337.
Comentador, el (vid. *Averroes*).

CH

Chenu, M. D., 17.

D

Denzinger, E., 34.
Destrez, 292.
Diocleciano, 332.
Diógenes Laercio, 157.
Dionisio Pseudo-Aeropagita, 166, 167, 265, 279, 363, 366.
Doctor, Santo (vid. *Tomás de Aquino*).
Doctor Angélico (vid. *Tomás de Aquino*).
Doctor Común (vid. *Tomás de Aquino*).
Doctor Subtilis (vid. *Duns Escoto*).
Duns Escoto, Juan, 32, 292, 293.

E

Ebión (ebionitas), 245.
Empédocles, 132, 196.
Estagirita (vid. *Aristóteles*).
Esteban Tempier, 168.
Eunomio, 327.
Eutiques, 195, 251.

F

Fäh, L., 27, 44, 79, 84, 92, 94, 144, 183, 187, 219, 233, 265, 283, 290, 324, 332, 355.
Filósofo, el (vid. *Aristóteles*).
Foster (ed.), 222.
Fotino, 245.
Francini Bruni, A., 27, 44, 84, 94, 144, 183, 187, 219, 265, 283, 290, 324, 332, 355.
Fretté (ed.), 32, 92, 94, 332, 355.

G

Garrigou-Lagrange, R., 292.
Gauthier, A., 18, 28.
Gelasio I, San, 188.
Gilberto Porretano, 97.
Glorieux, P., 18, 24, 28.
Grabmann, M., 17, 48.
Gredt, J., 122.
Gregorio Magno, San, 166, 195, 225, 316, 366.
Gregorio de Nisa, San, 290, 345, 354.
Gregorio de Tours, San, 328.
Guillermo de Auxerre, 32, 257, 262.
Guillermo de Champagne, 255, 257, 258, 260.

Guillermo de Champeaux, 255, 258.
Guindon, R., 17, 18, 28.

H

Helvidio, 296.
Hilario, San, 327.
Hipólito, San, 35, 196.
Horten (ed.), 143, 197, 224.
Hugo de San Víctor, 262, 305.

I

Inocencio III, 351.
Inocencio XI, 331, 337.
Ireneo, San, 35, 254.
Isidoro, San, 35.
Isócrates, 83.

J

jacobitas, 85.
Jerónimo, San, 296, 327, 329, 333.
Juan XXII, 17.
Juan Crisóstomo, San, 329, 345, 347, 355.
Juan Damasceno, San, 247, 251, 257, 264, 287, 289, 301, 350.
Julián de Toledo, San, 225.

L

Lactancio, 332.
Lafont, G., 17, 22, 24, 25, 28.
León III, 264.
León Magno, San, 251.
Locatelli (ed.), 182, 219, 222.
López Martínez, N., 17.
Lottin, O., 18, 22, 28.
Louis (ed.), 73, 201, 204, 290.
Luciano, 248.
Lynch, L., 27.

M

Macario, 264.
Machuca Díez, A., 33.
Macrobio, 131.
Maggiòlo (ed.), 57, 209, 212.
Mandonnet, P., 17, 31, 92, 183, 222, 273, 331, 355.
Manes, 252.
Marc, P., 18, 19, 22, 28, 84, 143.
Marcelo de Ancira, 245.
Martín I, 288.
Mazzantini (ed.), 279.
Migne, J. P. (ed.), 32, 34.
Miguel du Bay (vid. *Bayo*).
Miguel Paleólogo, 325.
Minio (ed.), 156.
Motte, A., 28, 47.

N

Nardi, B., 19.
Nestorio, 247, 257, 258.

O

Orígenes, 195, 224, 286.
Orígenes, Pseudo, 196.

P

Pablo IV, 288.
Pablo VI, 236, 237, 238, 288.
Pablo de Samosata, 245, 246.
Paluello (ed.), 156.
Pascasio Radberto, 20.
Patterson, R. L., 28, 47.
Pattin, A., 17, 26, 28.
Pedro Abelardo, 255, 256, 258, 261, 262, 265, 305.
Pedro de Bérgomo, 33.
Pedro Comestor, 328.
Pedro Lombardo, 24, 255, 257, 258, 267, 293, 330.
Pera (ed.), 84, 143, 279.

Perrier, J., 18, 28, 31.
Pigouchet (ed.), 32, 258, 262.
Pío II, 237.
Pío V, San, 17, 294.
Pío IX, 288, 292.
Pío X, San, 353.
Pío XII, 236, 288, 289.
Pirotta (ed.), 57, 58, 83, 111, 112, 116, 128, 207, 256, 364.
Pitágoras, 157.
Platón, 32, 83, 110.
Pluquet (ed.), 34.

Q

Quiles, I., 27, 32.

R

Rábano Mauro, 330.
Reginaldo de Piperno, 15, 37, 40.
Restrepo Escobar, J., 10.
Riet, van (ed.), 119.
Rivaud (ed.), 110.
Roberto Kilwardby, 265.
Roland-Gosselin, M. D., 23, 28.
Roscelino, 225.
Rossi, G. F., 17, 28, 292.
Ruiz Bueno, D., 34.

S

Sánchez, F., 10.
Sancho Bielsa, J., 10.
Schütz, L., 33.
Scio de San Miguel, 34.
Sixto IV, 236.
Spiazzi, R. (ed.), 62, 72, 110, 119, 128, 139, 155, 157, 197, 216, 219, 233, 339, 349, 364.
Spicq, C., 34.
Steenberghen, F. van, 21, 23, 28.
Synave, P., 16, 17, 273.

T

Tannhof, R., 27.
Teodoro de Avocara, 290.
Teodoro de Mopsuestia, 247, 257.
Teofilacto, 224.
Tertuliano, 254, 288, 290.
Tomás de Aquino, *passim*.
Torres Amat, F., 33, 40.

V

Valbuena, J., 205.
valdenses, 326.
Valentín, 254.
Vansteenkiste, Cl., 18, 28.
Varrón, 131.
Vega, A. C. (ed.), 35.
Veneciana (ed.) (vid. *Locatelli*).
Verardo, R., 15, 31, 84, 92, 94, 144, 183, 187, 219, 222, 233, 265, 273, 283, 324, 332, 355.
Virgilio de Tapsis, 245.
Vivès (ed.) (vid. *Fretté,* ed.).
Vollert, C., 27, 44, 92, 144, 183, 187, 219, 265, 283, 290, 324, 332, 355.

W

Walafrido Estrabón, 330.
waldenses (vid. *valdenses*).
Walz, A., 17.
Weisheipl, J. A., 16.
Willis (ed.), 131.

INDICE DE CONCILIOS (*)

Calcedonia (año 451), 251.
Cartago (año 418), 236.
Constantinopla I (año 381), 250.
Constantinopla II (año 553), 247, 257, 287.
Constantinopla III (años 680-681), 264.
Efeso (año 431), 247.
Florentino (años 1439-1445), 97, 325.
Letrán, Sínodo (año 649), 288.
Letrán IV (año 1215), 253, 326, 361.
Lyon II (año 1274), 325.
Nicea (año 325), 248.
Orange II (año 529), 236.
Reims (año 1148), 97.
Romano (año 382), 337.
Sens (año 1141), 256.
Soissons (año 1121), 255, 256.
Toledo XII-XV (años 642-690), 225.
Tours (año 1163), 255.
Trento (años 1545-1563), 188, 236, 237, 288, 294, 295, 329.
Trento (Catecismo), 164, 187, 192, 193, 237, 325.
Vaticano I (año 1870), 275, 352, 353, 361.
Vaticano II (años 1962-1965), 288.
Vienne (año 1312), 124, 129, 148, 249.

(*) Los números de este índice remiten a las páginas de esta edición.

INDICE GENERAL

Págs.

SUMARIO ... 7
PRESENTACIÓN ... 9
TABLAS DE ABREVIATURAS UTILIZADAS ... 11
ESTUDIO PRELIMINAR ... 15
BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA ... 27
NOTA PREVIA A LA TRADUCCIÓN CASTELLANA ... 31

«COMPENDIO DE TEOLOGIA» DE SANTO TOMAS DE AQUINO

Cap. 1: Presentación ... 39

LIBRO PRIMERO: SOBRE LA FE ... 43
Cap. 2: Orden de las cuestiones sobre la fe ... 43

PRIMERA PARTE: SOBRE DIOS UNO Y TRINO Y SUS OBRAS ... 45
Primer Tratado: Sobre la unidad de la esencia divina ... 45
Cap. 3: Dios existe ... 45
Cap. 4: Dios es inmóvil ... 46

Págs.

Cap. 5: Dios es eterno 47
Cap. 6: Es necesario que Dios exista por Sí mismo 48
Cap. 7: Dios existe siempre 49
Cap. 8: En Dios no hay sucesión alguna 50
Cap. 9: Dios es simple 51
Cap. 10: Dios es su propia esencia 51
Cap. 11: La esencia de Dios es su ser (*esse*) 52
Cap. 12: Dios no está comprendido en ningún género como si fuera una especie 53
Cap. 13: Es imposible que Dios sea género alguno 53
Cap. 14: Dios no es una especie que se predique de muchos individuos 54
Cap. 15: Es necesario confesar que Dios es Uno 55
Cap. 16: Es imposible que Dios sea un cuerpo 56
Cap. 17: Es imposible que Dios sea forma de un cuerpo, o una potencia activa unida a cuerpo alguno 56
Cap. 18: Dios es infinito por su esencia 57
Cap. 19: Dios tiene poder infinito 58
Cap. 20: Lo infinito no implica la imperfección de Dios. 58
Cap. 21: Dios posee de una manera eminentísima todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas 59
Cap. 22: En Dios, todas las perfecciones son realmente lo mismo 60
Cap. 23: En Dios no hay accidente alguno 61
Cap. 24: La multiplicidad de denominaciones que se predican de Dios no repugna a su simplicidad 62
Cap. 25: No hay sinonimia en las diferentes denominaciones que se predican de Dios 62
Cap. 26: Lo que está en Dios no puede ser definido por las definiciones de estos nombres o denominaciones 63
Cap. 27: Las denominaciones que se predican de Dios y de otras cosas no están tomadas en sentido unívoco ni equívoco 63
Cap. 28: Dios debe ser inteligente 65
Cap. 29: La facultad intelectual no existe en Dios ni en potencia ni en hábito, sino en acto 66
Cap. 30: Dios no conoce por una especie distinta de su esencia 67
Cap. 31: Dios es su entender 67
Cap. 32: Es necesario que haya voluntad en Dios 68
Cap. 33: La Voluntad de Dios no es realidad distinta de su inteligencia 69
Cap. 34: La Voluntad de Dios es su propia volición 69

Págs.

Cap. 35: Todo lo dicho hasta aquí está comprendido en un solo artículo de fe 70
Cap. 36: Todas estas verdades han sido objeto de la consideración de los filósofos 70

Segundo Tratado: Sobre la Trinidad de Personas 72

Cap. 37: De qué modo existe el Verbo en la naturaleza divina 72
Cap. 38: El Verbo de Dios se llama concepción 73
Cap. 39: De qué modo el Verbo se compara al Padre 73
Cap. 40: De qué modo se entiende la generación en la naturaleza divina 74
Cap. 41: El Verbo, que es el Hijo, tiene el mismo ser y la misma esencia que Dios Padre 74
Cap. 42: Así lo enseña la Fe católica 75
Cap. 43: En Dios, entre el Padre y el Verbo no hay diferencia alguna de duración, ni de especie, ni de naturaleza. 75
Cap. 44: Conclusión de estas premisas 78
Cap. 45: Dios está en Sí mismo como lo amado en el amante. 78
Cap. 46: El amor en Dios se llama Espíritu (Santo) 78
Cap. 47: El Espíritu que está en Dios es santo 79
Cap. 48: El amor en Dios no tiene nada de accidental ... 80
Cap. 49: El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo *(Filioque)* 80
Cap. 50: La Trinidad de Personas no repugna en Dios a la unidad de esencia 81
Cap. 51: Parece que repugna que en Dios haya tres Personas 82
Cap. 52: Solución de la dificultad: en Dios sólo hay distinción según las relaciones 82
Cap. 53: Las relaciones en virtud de las cuales se distinguen el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son relaciones reales, y no sólo relaciones de razón 85
Cap. 54: Estas relaciones no son accidentales 86
Cap. 55: Por las relaciones divinas se distinguen las Personas 86
Cap. 56: Es imposible que haya en Dios más de tres Personas 87
Cap. 57: De las propiedades o nociones divinas, y cuál es su número en el Padre 88
Cap. 58: De las propiedades del Hijo y del Espíritu Santo, su número y cuáles son 89

Págs.

Cap. 59: Por qué estas propiedades son llamadas nociones. 90
Cap. 60: No hay en Dios más que tres Personas, aun cuando son cuatro las relaciones que en El subsisten 91
Cap. 61: Si la razón abstrae las propiedades personales, desaparecen las hypóstasis 93
Cap. 62: Después de la abstracción intelectual de las propiedades personales queda la esencia divina 94
Cap. 63: Del orden de los actos personales o nocionales con relación a las propiedades personales 95
Cap. 64: Cómo ha de entenderse la generación con respecto al Padre y con respecto al Hijo 95
Cap. 65: Entre los actos personales o nocionales y las personas no hay más que una diferencia de razón 96
Cap. 66: Las propiedades relativas son la misma esencia divina 97
Cap. 67: Las relaciones no son exteriores, como afirmaron los porretanos 97

Tercer Tratado: Sobre las obras de Dios 99

Sección Primera: La obra de la creación 99

Cap. 68: De los efectos de la Divinidad y, en primer lugar, del ser 99
Cap. 69: Dios no tiene necesidad de materia preexistente para la creación de las cosas 100
Cap. 70: Sólo Dios puede crear 101
Cap. 71: La diversidad de la materia no es la causa de la diversidad de las cosas 101
Cap. 72: De qué modo ha producido Dios los diversos seres, y de qué modo es causada la pluralidad de las cosas ... 102
Cap. 73: De la variedad de las cosas según su grado y su orden 103
Cap. 74: De qué modo entre las criaturas hay unas que están más en potencia y menos en acto que otras 103
Cap. 75: Hay ciertas substancias intelectuales llamadas inmateriales 104
Cap. 76: Estas substancias (intelectuales) gozan del libre albedrío 105
Cap. 77: En estas substancias (intelectuales) hay un orden y un grado, según la perfección de la naturaleza 106
Cap. 78: El orden y el grado de conocimiento de las substancias intelectuales 107
Cap. 79: La substancia intelectual del hombre ocupa el último lugar en el género de las substancias intelectuales ... 107

Págs.

Cap. 80: De la diferencia entre el entendimiento, y de la manera de entender ... 108
Cap. 81: El entendimiento posible en el hombre recibe las formas inteligibles de las cosas sensibles ... 109
Cap. 82: El hombre tiene necesidad de potencias sensitivas para entender ... 110
Cap. 83: Es necesario que haya un entendimiento agente ... 110
Cap. 84: El alma humana es incorruptible ... 112
Cap. 85: Sobre la unidad del entendimiento posible (contra Averroes) ... 113
Cap. 86: El entendimiento agente no es uno y el mismo en todos los hombres (contra Avicena) ... 119
Cap. 87: El entendimiento agente y el entendimiento posible tienen su fundamento en la esencia del alma ... 120
Cap. 88: De qué modo estas dos potencias están unidas en la misma esencia del alma ... 121
Cap. 89: Todas las potencias radican en la esencia del alma 123
Cap. 90: No hay más que una sola alma en un cuerpo ... 124
Cap. 91: Razones por las que parece que hay muchas almas en el hombre ... 125
Cap. 92: Solución de las objeciones anteriores ... 126
Cap. 93: La producción del alma racional no se efectúa por «traducción» ... 129
Cap. 94: El alma racional no está tomada de la substancia de Dios ... 130
Cap. 95: Las cosas que reciben el ser de un agente externo proceden inmediatamente de Dios ... 131
Cap. 96: Dios no obra por una necesidad natural, sino por su voluntad ... 133
Cap. 97: Dios es inmutable en su acción ... 134
Cap. 98: Razón que prueba que el movimiento ha existido «ab aeterno» y solución de esta dificultad ... 135
Cap. 99: Razones por las que parece que la materia haya precedido a la creación «ab aeterno». Solución de estas objeciones ... 137

Sección Segunda: El gobierno del mundo ... 140

Cap. 100: Dios hace todas las cosas por un fin ... 140
Cap. 101: La bondad divina es el fin último de todas las cosas ... 141
Capítulo 102: La asimilación a Dios es la causa de la variedad de las cosas ... 142
Cap. 103: La bondad divina no sólo es causa de las cosas, sino también de todo movimiento y operación ... 143

Págs.

Cap. 104: De la doble potencia, a que responde en las cosas un doble entendimiento, y cuál es el fin intelectual de la criatura 145
Cap. 105: En qué sentido el fin último de la criatura intelectual es ver a Dios en su esencia, y cómo puede ser ... 147
Cap. 106: De qué modo el deseo natural reposa en la visión de la divina esencia, en la cual consiste la bienaventuranza 148
Cap. 107: El movimiento hacia Dios para adquirir la bienaventuranza se asimila al movimiento natural. La bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento 149
Cap. 108: Error de los que ponen la felicidad en las criaturas 150
Cap. 109: Sólo Dios es bueno por esencia. Las criaturas lo son por participación 151
Cap. 110: Dios no puede perder su bondad 152
Cap. 111: La criatura puede sufrir menoscabo en su bondad. 152
Cap. 112: De qué modo las criaturas, según sus operaciones, sufren menoscabo en su bondad 153
Cap. 113: Del doble principio de acción, y de qué modo y en qué cosas puede haber defectos 153
Cap. 114: Qué es lo que se entiende por el bien o el mal en las cosas 154
Cap. 115: Es imposible que una naturaleza cualquiera sea un mal 155
Cap. 116: De qué manera el bien y el mal son diferencias del ente, son contrarios y son géneros de los contrarios ... 156
Cap. 117: Ninguna cosa puede ser esencialmente mala o sumamente mala, sino corrupción de algún bien 157
Cap. 118: El mal se funda en el bien como en un sujeto ... 158
Cap. 119: Del doble género del mal 159
Cap. 120: Del triple género de acción y del mal de culpa ... 159
Cap. 121: Hay un mal que tiene la condición de pena, y no de culpa 160
Cap. 122: No toda pena contraría del mismo modo a la voluntad 161
Cap. 123: Todo está gobernado por la divina Providencia ... 161
Cap. 124: Dios gobierna a las criaturas inferiores por medio de las superiores 162
Cap. 125: Las substancias intelectuales inferiores son regidas por las superiores 164
Cap. 126: Del grado y orden de los ángeles 164
Cap. 127: Los cuerpos inferiores son regidos por los superiores, pero no el entendimiento humano 168

Págs.

Cap. 128: De qué modo el entendimiento humano se perfecciona por medio de las potencias sensitivas, estando así indirectamente sometido a los cuerpos celestes 169
Cap. 129: Sólo Dios, y no las cosas creadas, mueve la voluntad del hombre 170
Cap. 130: Dios lo gobierna todo, y mueve ciertas cosas por medio de las causas segundas 172
Cap. 131: Dios lo dispone todo inmediatamente sin disminución de su sabiduría 174
Cap. 132: Razones que parecen demostrar que la Providencia de Dios no se extiende a las cosas particulares 174
Cap. 133: Solución de las anteriores dificultades 175
Cap. 134: Sólo Dios conoce los futuros contingentes singulares 177
Cap. 135: Dios está en todas las cosas por potencia, por esencia y por presencia, y todo lo dispone inmediatamente 177
Cap. 136: Sólo Dios puede obrar milagros 178
Cap. 137: Hay cosas que se pueden decir casuales y fortuitas 179
Cap. 138: Si existe el destino, y qué es 180
Cap. 139: No todas las cosas son necesarias 181
Cap. 140: Hay muchas cosas contingentes, compatibles con la divina Providencia 182
Cap. 141: La infalibilidad de la Providencia divina no excluye el mal en las cosas 183
Cap. 142: No repugna a la bondad divina que permita el mal 184
Cap. 143: Dios ejerce especialmente su acción providencial sobre el hombre por medio de la gracia 185
Cap. 144: Dios remite, por medio de sus dones gratuitos, los pecados que destruyen la gracia 186
Cap. 145: Los pecados son remisibles 188
Cap. 146: Sólo Dios puede remitir los pecados 189
Cap. 147: En qué artículos de la fe se confiesa los efectos del gobierno divino 189
Cap. 148: Todas las cosas han sido hechas para el hombre. 190
Cap. 149: Cuál es el fin último del hombre 191
Cap. 150: De qué modo llega el hombre a la eternidad, que es la consumación 191
Cap. 151: De qué modo se requiere, para la perfecta bienaventuranza de la criatura racional, que su alma se una de nuevo a su cuerpo 192

Págs.

Cap. 152: Por qué la separación del alma y del cuerpo es según la naturaleza; y por qué también contra naturaleza. 194
Cap. 153: El alma volverá a tomar el mismo cuerpo, y no un cuerpo de otra naturaleza 195
Cap. 154: El alma volverá a tomar numéricamente el mismo cuerpo, sólo por el poder de Dios 195
Cap. 155: No resucitaremos para el mismo modo de vivir. 199
Cap. 156: Después de la resurrección cesarán la nutrición y la generación 200
Cap. 157: Sin embargo, resucitarán todos los muertos ... 201
Cap. 158: No habrá defectos después de la resurrección. 202
Cap. 159: Solamente resucitará lo que pertenece a la verdad de la naturaleza 202
Cap. 160: En los cuerpos restaurados, Dios suplirá los defectos de la naturaleza y lo que falte de la materia 203
Cap. 161: Solución de algunas objeciones 203
Cap. 162: La resurrección de los muertos está expresada en los artículos de la Fe 205
Cap. 163: Cuál será la operación de los seres resucitados. 206
Cap. 164: Dios será visto en su esencia, no por semejanza. 207
Cap. 165: Ver a Dios es la suma perfección y el sumo gozo. 207
Cap. 166: Todos los que ven a Dios están confirmados en el bien 208
Cap. 167: Los cuerpos estarán enteramente sometidos al alma 209
Cap. 168: De las cualidades de los cuerpos gloriosos 210
Cap. 169: El hombre será entonces renovado, así como toda naturaleza corporal 211
Cap. 170: No toda criatura será destruida: Habrá criaturas que serán renovadas, y otras que tendrán una existencia permanente 211
Cap. 171: Los cuerpos celestes cesarán en sus movimientos. 214
Cap. 172: De los premios y castigos del hombre, según sus obras 216
Cap. 173: Después de esta vida hay para el hombre premios y castigos 217
Cap. 174: En qué consiste el castigo del hombre respecto a la pena de daño 218
Cap. 175: Después de esta vida no se remiten los pecados mortales, sino sólo los veniales 220
Cap. 176: Los cuerpos de los condenados serán pasibles y, sin embargo, permanecerán íntegros y sin los dones ... 221
Cap. 177: Los cuerpos de los condenados, aunque pasibles, serán, sin embargo, incorruptibles 222

Págs.

Cap. 178: La pena de los condenados se aplica a los malos antes de la resurrección ... 223
Cap. 179: El castigo de los condenados consiste en males, tanto espirituales como corporales ... 224
Cap. 180: ¿Puede sufrir el alma la acción de un fuego material? ... 224
Cap. 181: Para completar la penitencia no cumplida en esta vida por los pecados mortales, hay después de esta vida ciertas penas purgatorias que no son eternas ... 226
Cap. 182: También hay penas purgatorias para las faltas veniales ... 226
Cap. 183: ¿Es contrario a la Justicia divina imponer una pena eterna por una culpa temporal? ... 227
Cap. 184: Lo dicho anteriormente conviene tanto a las demás substancias espirituales, como a las almas ... 228

SEGUNDA PARTE: SOBRE LA HUMANIDAD DE CRISTO ... 229

Cap. 185: La fe acerca de la Humanidad de Cristo ... 229

Tratado Preliminar: El pecado original ... 230

Cap. 186: De los preceptos dados al primer hombre y de su perfección en el estado primitivo ... 230
Cap. 187: Aquel estado del hombre se conoce con el nombre de justicia original. Sobre el lugar en que fue colocado el hombre ... 232
Cap. 188: Del árbol de la ciencia del bien y del mal, y del primer precepto impuesto al hombre ... 232
Cap. 189: De la seducción de Eva por el demonio ... 233
Cap. 190: Cuáles fueron los motivos que indujeron a la mujer ... 233
Cap. 191: De qué modo se extendió el pecado al hombre. 234
Cap. 192: Del efecto que siguió a la culpa en cuanto a la rebelión de las cosas inferiores a la razón ... 234
Cap. 193: De qué modo fue impuesta la pena de la necesidad de morir ... 235
Cap. 194: De otros efectos que sobrevinieron al entendimiento y a la voluntad ... 235
Cap. 195: De qué modo se han transmitido estos defectos a la posteridad ... 236
Cap. 196: ¿La falta de la justicia original tiene razón de culpa en los descendientes? ... 238
Cap. 197: No todos los pecados se transmiten a la descendencia ... 240

Págs.

Cap. 198: Los méritos de Adán no aprovecharon para la reparación de sus descendientes 240
Cap. 199: De la reparación de la naturaleza humana por Cristo 241

Primer Tratado: La Encarnación de Cristo 243

Cap. 200: Sólo por Dios, y por un Dios encarnado, debía ser reparada la naturaleza humana 243
Cap. 201: De las otras causas de la Encarnación del Hijo de Dios 244
Cap. 202: Error de Fotino sobre la Encarnación del Hijo de Dios 245
Cap. 203: Error de Nestorio sobre la Encarnación: su refutación 246
Cap. 204: Error de Arrio sobre la Encarnación y su refutación 248
Cap. 205: Error de Apolinar de Laodicea y su refutación ... 250
Cap. 206: Error de Eutiques, que afirma la unión en la naturaleza 251
Cap. 207: Contra el error de Manes, que decía que Cristo no había tenido un cuerpo verdadero, sino un cuerpo fantástico 252
Cap. 208: Cristo tuvo un cuerpo verdadero, y no un cuerpo venido del cielo, como pretende Valentín 254
Cap. 209: Cuál es la verdadera fe sobre la Encarnación (crítica al nihilismo cristológico de Pedro Abelardo) 255
Cap. 210: En Cristo no hay dos supuestos (crítica al nestorianismo de Guillermo de Champagne) 257
Cap. 211: En Cristo hay un solo supuesto y una sola Persona 259
Cap. 212: Qué es uno y qué es múltiple en Cristo 263
Cap. 213: Cristo debió ser perfecto en la gracia y en la sabiduría de la verdad 267
Cap. 214: La plenitud de la gracia de Cristo 268
Cap. 215: La gracia de Cristo es infinita 273
Cap. 216: De la plenitud de la Sabiduría de Cristo 276

Segundo Tratado: La Concepción y Natividad de Cristo 282

Cap. 217: De la materia del Cuerpo de Cristo 282
Cap. 218: De la formación del Cuerpo de Cristo que no procede de semen de varón 284
Cap. 219: La formación del Cuerpo de Cristo 285
Cap. 220: Exposición del artículo del Símbolo sobre la Concepción y Natividad de Cristo 286

Págs.

Cap. 221: Convenía que Cristo naciera de una virgen 287
Cap. 222: La bienaventurada Virgen María es Madre de Cristo 289
Cap. 223: El Espíritu Santo no es el Padre de Cristo 290
Cap. 224: La santificación de la Madre de Dios 291
Cap. 225: La perpetua virginidad de la Madre de Cristo. 296
Cap. 226: Los «defectos» asumidos por Cristo 298

Tercer Tratado: La Pasión, Muerte y Sepultura de Cristo ... 302

Cap. 227: Por qué Cristo quiso morir 302
Cap. 228: La muerte de cruz 304
Cap. 229: La Muerte de Cristo 305
Cap. 230: La Muerte de Cristo fue voluntaria 306
Cap. 231: La Pasión de Cristo en su Cuerpo 307
Cap. 232: La pasibilidad del Alma de Cristo 309
Cap. 233: La oración de Cristo 312
Cap. 234: La sepultura de Cristo 313
Cap. 235: El descenso de Cristo a los infiernos 314

Cuarto Tratado: La Resurrección y Gloria de Cristo 315

Cap. 236: La Resurrección de Cristo y el tiempo de esta resurrección 315
Cap. 237: Las cualidades de Cristo resucitado 317
Cap. 238: Indicios de la Resurrección de Cristo 318
Cap. 239: Sobre la doble vida que Cristo reparó en el hombre 320
Cap. 240: Doble premio de la humillación de Cristo: Resurrección y Ascensión 322
Cap. 241: Cristo, en cuanto Hombre, será Juez 323
Cap. 242: El que conoce la hora del juicio dio a su Hijo todo poder judicial 325
Cap. 243: Si serán o no juzgados todos los hombres 329
Cap. 244: El examen en el juicio no será motivado por la ignorancia del juez. Lugar y modo del juicio (universal). 332
Cap. 245: Los santos también juzgarán 334
Cap. 246: De qué modo se distinguen los artículos sobre la fe cristiana 336

LIBRO SEGUNDO: ACERCA DE LA ESPERANZA 339

Cap. 1: Donde se manifiesta que la virtud de la esperanza es necesaria para la perfección de la vida cristiana 339

Págs.

Cap. 2: Es conveniente recomendar la oración como medio para alcanzar lo que se desea. Diferencias entre la oración a Dios y la oración al hombre 340
Cap. 3: Para la consumación de la esperanza convenía que Cristo nos diese una forma de orar 341
Cap. 4: Por qué debemos pedir a Dios, por medio de la oración, las cosas que esperamos 342
Cap. 5: En las oraciones que dirigimos a Dios debemos llamarle Padre nuestro y no Padre mío 345
Cap. 6: Decimos «que estás en los cielos» para mostrar que Dios nuestro Padre, a quien dirigimos nuestras oraciones, tiene poder para concedernos lo que esperamos 346
Cap. 7: Qué cosas podemos esperar de Dios. Sobre la causa de la esperanza 349
Cap. 8: De la primera petición («santificado sea tu nombre»), en la que se nos enseña a desear que el conocimiento de Dios, ya incoado en nosotros, llegue a hacerse perfecto, y también se nos enseña que este perfeccionamiento es posible 351
Cap. 9: En la segunda petición pedimos que nos haga partícipes de la gloria 355
Cap. 10: Es posible conseguir este reino 368

INDICES 371
Indice de citas de la Sagrada Escritura 371
Localización de las notas técnicas en el texto del *Compendium* 375
Indice de biografías de autores y de notas históricas sobre sectas y corrientes doctrinales 377
Indice onomástico 379
Indice de Concilios 383
Indice general 385

CUESTIONES FUNDAMENTALES

1. *La cuestión social,* por *JOHANNES MESSNER.* (Segunda edición.)
2. *Dinámica de la historia universal,* por *CHRISTOPHER DAWSON.*
3. *Fe y creación literaria,* por *WILHELM GRENZMANN.*
4. *La expresión artística de las culturas,* por *ALOIS DEMPF.*
5. *La formación de la personalidad humana,* por *ANTONIO MILLAN PUELLES.* (Segunda edición.)
6. *Historia de la Ilustración en Occidente,* por *FRITZ VALJAVEC.*
7. *La Institución Libre de Enseñanza,* por *VICENTE CACHO.*
8. *Epocas y obras artísticas,* por *HANS SEDLMAYR* (2 volúmenes).
9. *La Ciencia de la Cultura,* por *EUGENIO D'ORS.*
10. *Discusión sobre la técnica,* por *FRIEDRICH DESSAUER.*
11. *Antropología médica,* por *V. E. FREIHERR VON GEBSATTEL.*
12. *Una ciudad de la España cristiana hace mil años,* por *CLAUDIO SANCHEZ-ALBORNOZ.*
13. *La estructura de la subjetividad,* por *ANTONIO MILLAN PUELLES.*
14. *El credo de la Iglesia católica. Orientación posconciliar,* por *MICHAEL SCHMAUS* (2 volúmenes).
15. *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset,* por *GONZALO REDONDO* (2 volúmenes).
16. *Metafísica de la opción intelectual,* por *CARLOS CARDONA.* (Segunda edición.)
17. *Sobre el hombre y la sociedad,* por *ANTONIO MILLAN PUELLES.*
18. *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval,* por *SALVADOR DE MOXO.*
19. *El Estado. Una exposición filosófica,* por *HELMUT KUHN.*
20. *Sobre la existencia de Dios,* por *FRANZ BRENTANO.* Traducción y prólogo de *A. MILLAN-PUELLES.*
21. *Compendio de teología,* por *SANTO TOMAS DE AQUINO.* Estudio preliminar, traducción y notas por *JOSE IGNACIO SARANYANA* y *JAIME RESTREPO ESCOBAR.*

ESTE LIBRO, PUBLICADO POR EDICIONES RIALP, S. A., PRECIADOS, 34, MADRID, SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN SELECCIONES GRÁFICAS, CARRET. DE IRÚN, KM. 11,500, MADRID, EL DÍA 15 DE ABRIL DE 1980.